BIBLIOTHÈQUE DE THÉOLOGIE HISTORIQUE
PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

L'ÉGLISE
ET LA
RÉMISSION DES PÉCHÉS
AUX PREMIERS SIÈCLES

PAR

Paul GALTIER, S. J.

TROISIÈME ÉDITION



MCMXXXII





Bibliothèque de Théologie Historique

L'ÉGLISE

ET LA

RÉMISSION DES PÉCHÉS

AUX PREMIERS SIÈCLES

DU MÊME AUTEUR

Chez Gabriel Beauchesne

De paenitentia. Tractatus dogmatico-historicus.
Editio recognita et indicibus aucta
1 vol. in-8 carré (IV-491 pp.), 40 fr. ; franco......... **44** fr. »

De Incarnatione ac Redemptione. 1 vol. in-8 carré (VIII-506 pp.), 36 fr. ; franco............................ **40** fr. »

L'habitation en nous des trois Personnes. 1 vol. in-8 couronne (XVI-163 pp.), 14 fr. ; franco.................. **15** fr. **40**

Le péché et la pénitence. 1 vol. in-8 (216 pp.) chez Bloud et Gay : *(Bibliothèque des sciences religieuses)*.

BIBLIOTHÈQUE DE THÉOLOGIE HISTORIQUE
PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

L'ÉGLISE

ET LA

RÉMISSION DES PÉCHÉS

AUX PREMIERS SIÈCLES

PAR

Paul GALTIER, S. J.



GABRIEL BEAUCHESNE ET SES FILS
ÉDITEURS A PARIS, RUE DE RENNES, 117

MCMXXXII

Nihil obstat.
A. Degand, *can. cens. librorum.*

IMPRIMATUR
Tornaci, 15 octobris 1931.
J. Lecouvet, Vic. Gén.

AVANT-PROPOS

L'existence, aux premiers siècles, d'une pénitence administrée par l'Eglise, est un fait universellement reconnu. Bien des obscurités enveloppent pour nous le point de départ de cette institution. On ne saurait préciser à quel moment ni sous quelle forme a commencé de s'exercer le pouvoir de remettre les péchés commis après le baptême. Mais il est avéré que, dès le second siècle tout au moins, l'Eglise se l'attribuait et en faisait usage. La pénitence ecclésiastique existait dès avant saint Irénée, et, quand ils se détachèrent définitivement de l'Eglise, des hérétiques comme Marcion et Cerdon y avaient été soumis.

Cependant le principal, ici, n'est point l'organisation juridique ou liturgique. Ce fait ne prend toute son importance dans l'histoire des doctrines et des institutions chrétiennes qu'autant qu'il révèle la pensée de l'Eglise sur la nature de son intervention dans la rémission du péché. Aussi la question fondamentale porte-t-elle sur la valeur attribuée aux premiers siècles à l'absolution du prêtre. C'est elle en tout cas qui fait l'objet propre de cet ouvrage. La première partie y est consacrée tout entière, et la seconde, sur l'existence de la pénitence privée, la suppose résolue. Ainsi, et malgré leur diversité, existe-t-il de l'une à l'autre une réelle connexion.

Toutes deux, au reste, comportent la même méthode et peuvent se restreindre à une même période d'histoire.

Sous peine de conjecturer ou de déterminer par voie de projection rétrospective le sens auquel l'Eglise prétendait remettre le péché, force est de prendre l'histoire de la pénitence à l'époque où les documents permettent d'en saisir le sens et le but. Or, cette époque ne commence pas avant

le IIIe siècle ; elle s'ouvre avec Tertullien. Elle se prolonge fort loin en deçà ; mais il n'a pas paru nécessaire d'en poursuivre l'étude au-delà du VIe siècle : l'antiquité chrétienne se clôt avec saint Grégoire le Grand, et une doctrine, ou une institution, qui, à ce moment, ne se serait pas encore fait jour dans l'Eglise, ne saurait plus être considérée comme primitive. Pour le même motif, c'est également à cette date que s'arrêtent les recherches de la seconde partie sur les origines ou les premières manifestations de la pénitence privée.

Dans l'espace, le domaine de ce livre se limite à ce qu'on a appelé plus tard l'Eglise latine ; les écrivains de langue grecque ne sont qu'exceptionnellement utilisés.

Pour se faire une idée complète de la pénitence, telle que la connut et la conçut l'ensemble de l'Eglise aux premiers siècles, il y aurait donc à confronter le tableau qui en est tracé ici pour l'Occident avec celui qui s'obtiendrait par une étude parallèle consacrée à l'Orient. Malgré les diversités notables qui s'observeraient de part et d'autre dans l'organisation du ministère pénitentiel, nous pensons que s'y manifesterait la même conception du pouvoir des clefs et la même préoccupation de ne pas en restreindre l'exercice à la seule pénitence publique. Mais il fallait se borner, et les constatations faites dans le champ plus restreint sur lequel porte cette étude sont assez significatives pour qu'il n'y ait pas à chercher ailleurs une réponse aux deux questions posées. Il s'en faut donc que l'on aborde ici tous les problèmes se rattachant à l'organisation et à l'évolution de la pénitence ecclésiastique aux premiers siècles.

Quels péchés en faisaient l'objet ? A quel prix, pour les uns ou pour les autres, s'en obtenait le pardon ? Le rigorisme des Montanistes et des Novatiens, ou celui qui se constate jusqu'au IVe siècle dans certaines Eglises, fut-il d'abord ou jamais la règle générale ? Quand et sous quelles influences se modifia ou s'organisa dans l'Eglise le ministère pénitentiel ? Ce sont là questions largement débattues ou heureusement résolues ailleurs, qui demeurent hors du plan de ce livre.

Exception n'est faite que pour la crise pénitentielle du IIIe siècle. Même après les travaux excellents et sur bien des points définitifs dont elle a fait l'objet depuis une trentaine d'années, il a paru utile de s'y arrêter, sinon pour en traiter à fond, tout au moins pour préciser deux des questions les plus importantes qui s'y posent. L'appendice de la première partie y est consacrée tout entier. Il reproduit, en les complétant, trois articles qui avaient été publiés, deux dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, l'autre dans le *Gregorianum* de Rome.

Les deux premiers ont paru à beaucoup mettre heureusement au point le problème trop longtemps discuté de l'évêque, auquel se doit attribuer l'édit si âprement combattu par Tertullien dans le *De pudicitia*. L'autre, sur *les péchés « incurables » d'Origène*, en dehors de son intérêt propre pour la question générale de la crise pénitentielle, se trouve amorcer aussi celle de la pénitence privée. Il peut donc être considéré comme servant de transition entre la première et la seconde partie de cet ouvrage.

La méthode qui y est suivie reste d'un bout à l'autre proprement historique. On n'a pas cru pour cela devoir s'astreindre partout à l'ordre strictement chronologique. Les rapprochements d'idées et de faits essentiels aux questions traitées commandaient de s'en affranchir dans une certaine mesure. Il n'y avait pas non plus à reprendre les faits généraux de l'histoire de la pénitence. Les grandes lignes de son organisation et de son évolution pouvaient être supposées connues ; ce n'est là que comme le cadre extérieur de l'institution et il s'agissait ici de l'étudier elle-même, ou, plutôt, de la montrer telle qu'elle fût conçue par les premiers dont il nous est encore possible de savoir ce qu'ils en pensèrent. L'important était donc de discerner et de déterminer exactement le contenu de cette pensée antique, et de s'être exclusivement appliqué à cette tâche est ce qui maintient ce travail dans le plan de l'histoire. Aucune préoccupation dogmatique ne le commande : quelque ferme et définitivement arrêtée que soit aujourd'hui la doctrine de l'Eglise catholique sur la nature et l'admi-

nistration du sacrement de pénitence, elle n'exclut nullement que des siècles lui aient été nécessaires pour se préciser et s'énoncer définitivement.

A quelques exceptions près, il n'en est ainsi pour aucun dogme. Même pour les plus importants, il y a une histoire de leurs origines et de leur élaboration. Ni la plénitude de sens, ni l'invariabilité de la vérité révélée n'impliquent que le contenu en ait été dès l'abord et toujours complètement saisi. Ce n'est pas en ce sens qu'elle peut ou doit être dite éternelle. Il n'est pas exact, par exemple, que « l'idée de papauté échappe à l'histoire et ne comporte aucune évolution, parce qu'elle est pour les croyants une vérité éternelle ». M. Erich Caspar, en l'écrivant ainsi dans le récent premier volume de son *Histoire de la papauté* (1), a pu sans doute faire preuve de loyauté et on peut lui savoir gré de son intention ; mais la conception du dogme qui se traduit dans ces paroles, pour commune qu'elle soit dans certains milieux, ne saurait être avouée par aucun savant catholique. Il est par trop manifeste que l'idée de papauté n'a pas toujours eu dans l'Eglise le même relief et n'a pas occupé à toutes les époques de la vie des croyants la même place qu'aujourd'hui. Elle a donc été l'objet d'un développement dont on peut essayer d'écrire l'histoire. On ne contestera pas pour autant que les promesses faites à Pierre aient eu, dans la pensée du Christ, la portée même qui leur est reconnue aujourd'hui ; mais on recherchera si et dans quelle mesure cette portée leur a été reconnue à un certain moment de l'histoire. Des comparaisons pourront ainsi s'établir d'époque à époque, qui permettront de constater comment a progressé au cours des siècles la connaissance et l'influence de cette idée.

De même pour le pouvoir de remettre les péchés. Sans se préoccuper de prouver, comme sans songer à mettre en doute, qu'il ait été accordé à l'Eglise tel qu'il est conçu et exercé aujourd'hui, on peut très légitimement se demander si l'Eglise elle-même a eu conscience, aux premiers

(1) *Geschichte des Papsttums :* erster Band, 1930 : Vorwort, p. VII.

siècles, de le posséder réellement. L'étude ainsi faite, quel qu'en soit l'intérêt pour la démonstration proprement théologique du dogme, n'en demeure pas moins en elle-même d'ordre purement historique. On ne lui enlève point ce caractère pour s'appliquer à rechercher si les affirmations actuelles du pouvoir d'absoudre eurent jadis leurs correspondantes dans les paroles ou dans les faits. Plus qu'aucune autre, l'histoire des institutions comporte ces sortes de rapprochements : eux seuls permettent d'en retrouver la trace sous les formes diverses qu'elles ont pu revêtir au cours des âges. L'essentiel seulement est de ne procéder à leur identification que sur preuves convaincantes. Ainsi a-t-on tâché de faire au cours de cet ouvrage. Au risque de paraître prolixe, ou même, parfois, d'alourdir la marche en avant, on a tenu à y mettre sous les yeux du lecteur les pièces d'où résulte la conviction qui s'y affirme.

Les documents utilisés à cet effet ont donc été étudiés avant tout en eux-mêmes et dans leur milieu propre. Sans ignorer ni dédaigner les interprétations qui en ont cours, on s'est appliqué à ne pas se laisser dérober par elles la vue directe des textes. En ces sortes de recherches, le « *totum te applica ad textum* » nous a toujours paru la règle fondamentale à suivre. Si, sur des points essentiels, nous avons cru devoir prendre position contre des maîtres très méritants et très sympathiques en histoire du dogme, c'est uniquement, — et nous espérons qu'on pourra le constater, — pour nous être attaché à retrouver et à dégager aussi exactement que possible le contenu de nos sources.

La question n'est pas d'une bibliographie à dresser ou de références à étaler. Au Moyen Age aussi, les collecteurs de « *Sentences* » multipliaient leurs « autorités ». Ils en firent des « *Sommes* », qui, livrées telles quelles aux premiers scholastiques, leur permirent d'élaborer les théories et les opinions les plus arbitraires. Il est aujourd'hui encore telle façon de travailler qui, sous couleur d'érudition et d'exactitude, rappelle par trop ce procédé primitif. On dépouille les auteurs, on ne les lit pas. Leurs formules une

fois recueillies et mises sur fiches, on les traite comme on ferait des textes juridiques ou des énoncés de thèses scholastiques. Les mots prennent tous ainsi un sens absolu, que démentirait le contexte d'où on les a extraits, si on prenait soin de les y replonger avant de les utiliser. Pour remarquer l'arbitraire de la valeur qui leur est attribuée, il suffirait de les éclairer par l'usage qu'en ont fait d'autres auteurs de la même époque ; mais on néglige ces vérifications ; on procède par additions plutôt que par comparaisons. Les matériaux amassés et amenés à pied d'œuvre, la préoccupation n'est plus que de les faire entrer dans une construction qui se tienne. Et ainsi se bâtissent, même en histoire, de trop nombreux systèmes.

Personne assurément ne saurait se flatter d'échapper complètement à ce travers ou à cette faiblesse. Nul doute cependant que, pour aboutir à une saine histoire des doctrines ou des institutions d'une société quelconque, le devoir ne s'impose de corriger cette méthode décevante par un contact aussi immédiat et aussi constant que possible avec les documents eux-mêmes.

Nous y avons tâché. A d'autres de dire si notre essai fut heureux.

P. Galtier, S. J.

Enghien, Pâques 1931.

PREMIÈRE PARTIE

La valeur de l'absolution aux premiers siècles

CHAPITRE PREMIER

LE PROBLÈME

I. — Si la conception actuelle de l'absolution est primitive

1. Deux conceptions de la rémission du péché par l'Eglise. — 2. Celle de l'Eglise catholique remonte-t-elle aux premiers siècles ?

En matière d'histoire pénitentielle, la question première et fondamentale est celle du pouvoir de l'Eglise sur le péché. Est-ce bien elle qui le remet ? Ou serait-ce le pécheur qui, par sa pénitence personnelle, accomplie à l'instigation, sous la direction et avec le concours des prières de l'Eglise, en obtiendrait de Dieu directement le pardon ?

Dans cette seconde hypothèse, l'Eglise, tout en imposant et déterminant la pénitence à accomplir ; tout en joignant ses intercessions ou les satisfactions de ses membres aux expiations du coupable, ne le libérerait point d'autorité de son état de péché ; elle ne le lui pardonnerait pas elle-même. Elle l'aiderait à en offrir à Dieu la satisfaction voulue ; elle lui en indiquerait le moyen ; par sa discipline elle l'obligerait à sortir de sa torpeur et elle l'empêcherait ainsi de négliger le devoir, s'il veut être pardonné, de faire pénitence. Elle lui signifierait ainsi qu'à son avis telle mesure d'expiation peut suffire ; mais son action s'arrêterait là. Maîtresse et conseillère de pénitence, elle amènerait le pécheur à réparer sa faute ; mais elle ne la lui remettrait pas elle-même en le réconciliant avec Dieu.

Il n'y a point de milieu ; c'est à l'une ou à l'autre de ces deux conceptions que se doit ramener le rôle propre de l'Eglise dans l'administration de la pénitence.

La première, il est vrai, n'est point exclusive de la seconde. Elle ne comporte point un pardon du péché accordé

par l'Eglise indépendamment de toute expiation de la part du pécheur. Le dogme catholique, tout au contraire, exclut formellement cette hypothèse. La pénitence personnelle, une pénitence tout au moins intérieure, comportant, avec une réelle conversion du cœur, une résolution sincère d'éviter le péché et de l'expier, y est tenue pour la condition absolument indispensable du pardon à accorder par l'Eglise; en dehors d'elle, l'absolution du prêtre ne saurait avoir aucune efficacité ; même, de l'avis à peu près unanime des théologiens catholiques, elle ne serait pas une absolution ; elle n'aurait point de valeur sacramentelle, si la contrition du pécheur faisait totalement défaut ou ne se manifestait aucunement (1).

L'hypothèse donc d'une intervention directe de l'Eglise dans la rémission du péché n'empêche point qu'elle en enseigne, en impose, en dirige et en contrôle l'expiation. Le pouvoir de pardon qui lui est reconnu ni ne supprime ni ne restreint son rôle de maîtresse et de conseillère de pénitence. Il lui fait un devoir, au contraire, de pourvoir par sa discipline à ce que la coopération des pécheurs lui en rende l'exercice possible. Mais, à cela près, il est bien entendu que son intervention soit décisive et que l'efficacité en soit due à sa volonté d'user d'un pouvoir spécial reçu de Dieu à cet effet.

Tout en étant ainsi conditionnée par la pénitence personnelle du pécheur, cette volonté en majore donc et en transforme la valeur. Ainsi assure-t-elle un pardon qui, sans cela, ne serait pas accordé : là même où la satisfaction du coupable est reconnue ou supposée trop imparfaite pour que Dieu lui rende son amitié, l'intervention de l'Eglise est considérée comme capable de lui obtenir ce bienfait. Et c'est l'action ainsi exercée par elle sur le pécheur déjà repentant que l'on appelle proprement sacramentelle.

Cette action, par conséquent, ne se substitue point à celle de Dieu. L'Eglise ne remet point le péché en son lieu et place. Rien ne serait plus éloigné de la pensée catholique

(1) Voir notre *De paenitentia tractatus dogmatico-historicus*, n° 376-381.

qu'une conception pareille ; on y maintient, en effet, hors de doute que Dieu seul est l'auteur immédiat du pardon. Lui seul, par sa grâce, purifie. Mais, on y attribue à l'Eglise, en vertu d'un ordre de Providence établi par Dieu lui-même, de pouvoir faire qu'il pardonne et purifie où il ne le ferait point sans son intervention. C'est là très exactement le sens où l'on entend dans l'Eglise catholique la parole du Christ : « *Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis.* » Le prêtre, agissant en vertu du pouvoir hérité du Christ et des apôtres, prend en quelque sorte l'initiative de réconcilier le pécheur avec Dieu : les conditions de pénitence absolument indispensables supposées réalisées, le pardon qu'il accorde entraîne et commande le pardon de Dieu lui-même. Les deux sont dictincts ; mais les deux ont le même objet, qui est le péché. Les deux ont aussi le même effet, qui est la rentrée en grâce avec Dieu ; mais, ce résultat, ils l'obtiennent chacun à sa manière. Le prêtre en est cause à la façon d'un instrument ou d'un subordonné appliqué à ce ministère de réconciliation ; Dieu le produit par sa vertu propre, en dispensateur souverain, qui, non content d'avoir habilité son ministre à répandre ses bienfaits en son nom, lui demeure sans cesse présent pour accomplir par lui, ainsi que le fait tout agent principal au moyen de son instrument, l'œuvre de renouvellement intérieur en quoi consiste le passage de l'état de péché à l'état de grâce.

Il faut connaître cette conception du pouvoir que l'Eglise catholique s'attribue à l'endroit du péché pour comprendre la manière dont elle se croit autorisée à l'exercer. On s'explique, en effet, par là que son ministère pénitentiel soit à base d'un examen et d'un jugement préalables du péché et du pécheur : pour s'assurer d'accorder un pardon que Dieu puisse faire sien, ne lui est-il pas indispensable de discerner, suivant les cas, quelles conditions y doivent être mises et si elles sont remplies ? Son ministère, autrement, serait à base d'arbitraire et Dieu, sans aucun doute, ne le lui a point confié tel. C'est donc par là que se trouve justifiée la pratique de la confession ; mais, sous la forme détaillée et stric-

tement obligatoire où l'entend l'Eglise catholique, elle ne l'est aussi que par là.

De même sa doctrine sur la nécessité de recourir à elle pour toute faute mortelle commise après le baptême. Au cas d'un ministère purement doctrinal, ce recours pourrait être utile et avoir de sérieux avantages ; en matière de religion ou de morale, comme en matière de science ou de thérapeutique corporelle, on ne saurait trop prendre l'avis des maîtres connus pour leurs compétences exceptionnelles; mais, après tout, quand le remède trouve toute son efficacité en lui-même, il importe peu que l'application en ait été suggérée par autrui ou librement choisie et acceptée par l'intéressé. Aussi le dogme catholique de la nécessité de soumettre ses péchés au jugement de l'Eglise ne se comprend-il qu'autant que la pénitence à en recevoir doive sa vertu proprement libératrice au fait d'avoir été imposée et contrôlée par elle.

Ce qui veut dire que ce dogme suppose absolument la concession faite à l'Eglise d'un réel pouvoir de remettre le péché. Où ce pouvoir est contesté, on conteste et nie aussi très logiquement qu'il puisse exister une obligation réelle de se faire absoudre par l'Eglise, et telle fut dès l'origine la conception protestante du ministère pénitentiel: utile, bienfaisante, recommandée, la confession ne saurait être exigée: l'absolution, sous quelque forme qu'elle soit accordée, ne saurait par elle-même qu'affermir le pécheur dans la confiance qu'il a aux ministres du Christ et à la miséricorde du Seigneur. Dès là, par contre, qu'on admet la nécessité de soumettre le péché au pouvoir des clefs pour obtenir le pardon de Dieu, on se trouve nécessairement amené à reconnaître que l'exercice de ce pouvoir est directement ordonné à procurer lui-même ce pardon. Ce fut, au XIII[e] siècle, le raisonnement de saint Thomas et de Scot à l'encontre des scholastiques antérieurs, qui avaient cru devoir écarter cette conception.

L'absolution, avaient dit ces derniers, sans avoir pour but ni pour effet de remettre le péché lui-même, est cependant

indispensable au pécheur : la contrition ne lui assure le pardon divin qu'autant qu'elle s'accompagne de l'intention de se confesser au prêtre pour en recevoir l'absolution. Or, firent remarquer les deux princes de la théologie, cette double position n'est point tenable. Il y a contradiction à exiger ainsi l'intention ou le vœu de recourir au prêtre pour que se puisse obtenir la rémission du péché et à exclure quand même que l'intervention du prêtre ait pour but et pour objet propres d'assurer cette rémission. Aussi conclurent-ils l'un et l'autre que, comme le baptême, l'absolution sacerdotale était directement ordonnée au pardon du péché.

C'était, par la voie de la logique, remonter à la pensée profonde de l'Eglise sur la nature du pouvoir qu'elle professe avoir reçu du Christ. Mais c'était aussi mettre en pleine lumière la connexion de la foi à la nécessité du sacrement et de la conception à se faire de sa vertu propre. Le concile de Trente devait s'en tenir là. Appliqué à exclure l'interprétation des protestants du pouvoir des clefs, il s'interdit de porter une condamnation directe contre les théories imaginées par les docteurs catholiques pour en déterminer l'efficacité. Mais il les écarte en déclarant la vertu du sacrement attachée surtout à l'absolution et en rappelant que l'Eglise avait toujours considéré que la nécessité d'y recourir découlait, pour le pécheur, du fait même de son institution par le Christ. Par là même, en effet, il excluait que la rémission du péché, quelque part qu'y eût la pénitence du coupable, ne fût pas aussi et surtout l'œuvre du prêtre et, sans faire de cette notion du sacrement l'objet d'un dogme de foi proprement dit, il l'imposait néanmoins à quiconque voudrait désormais se maintenir en communion de pensée avec l'Eglise catholique.

La doctrine ainsi précisée, toutefois, la question se pose de son antiquité ou de son origine. Cette conception d'une intervention sacerdotale tendant directement à la rémission du péché se trouve-t-elle exprimée assez nette aux premiers siècles pour qu'on la puisse attribuer telle quelle à l'Eglise de cette époque, ou faut-il y voir plutôt une conclusion dont

le dégagement progressif n'aurait forcé que tardivement l'adhésion des esprits.

C'est ici le problème d'ordre proprement historique que nous voudrions essayer de résoudre.

II. — La réponse négative

1 Rémission restreinte à la peine ecclésiastique. — 2. Adaptation de cette opinion par certains catholiques. — 3. Son radicalisme.

Le problème que nous venons d'énoncer s'impose d'autant plus à l'attention que beaucoup d'historiens le tiennent pour résolu au sens de la seconde hypothèse dont nous avons parlé. D'après eux, les premiers scholastiques, lorsqu'ils se refusaient à attribuer la rémission du péché à l'absolution elle-même, seraient restés ou rentrés très exactement dans la ligne de pensée propre à l'Eglise des premiers siècles. La pénitence administrée par elle n'aurait eu d'abord et longtemps à ses yeux que la valeur d'une mesure disciplinaire.

En réconciliant après coup les pénitents, elle n'aurait nullement songé à leur remettre elle-même leurs péchés ; son absolution aurait eu seulement pour but et pour objet de leur rendre sa « paix » à elle et de les remettre ainsi en possession des avantages spirituels qu'ils pourraient trouver dans sa communion. S'il était parfois question à ce propos d'une rémission du péché, c'était uniquement au sens d'une remise de la peine dont l'Eglise elle-même l'avait frappé. Le péché, en tant que tel, échappait à son action propre : Dieu seul le pardonnait.

Cette interprétation du ministère pénitentiel de l'Eglise ne se fonde pas toujours uniquement sur les documents. Chez plusieurs, elle découle avant tout du préjugé de l'Eglise « société des saints ». L'idée d'admettre de nouveau à sa communion un fidèle déchu de l'état de « sainteté », où l'avait établi le baptême, lui aurait été d'abord complètement étrangère. C'est seulement en se sécularisant et contrainte par les défaillances de plus en plus nombreuses

de ses membres qu'elle se serait résignée à adopter un système de pénalités, au prix desquelles se pût recouvrer l'avantage de lui appartenir. Ainsi aurait pris naissance, au milieu tout au moins du second siècle, la pratique de la pénitence ecclésiastique.

Dès cette époque, sous une forme qu'il est impossible de préciser, les documents attestent l'existence et le fonctionnement de cette pénitence. Ils ne permettent pas, il est vrai, d'en déterminer exactement le but et la portée. Des textes où se révèle au clair la pensée de l'Eglise dans l'exercice de son ministère pénitentiel, les plus anciens qui nous restent sont de l'époque de Tertullien et de saint Cyprien ; mais ceux-là paraissent précisément aux historiens dont nous parlons attester une conception de la pénitence pleinement conforme à celle que leur avait fait présager leur propre conception de l'Eglise primitive. Aussi se croient-ils autorisés par eux à la présenter comme solidement établie par l'histoire. Malgré quelques divergences de détail sur les auteurs ou sur le moment précis où semble commencer à se faire jour une autre conception de la pénitence, ils sont unanimes à contester que l'Eglise, au début de cette institution, s'y soit proposé de remettre elle-même le péché. En rendant sa communion aux pénitents, elle entendait bien leur ouvrir de nouveau la voie du salut et leur permettre de participer de nouveau à ses biens spirituels. Mais la portée de son absolution n'allait pas plus loin : comme elle laissait au pécheur toute la charge et tout le mérite d'obtenir le pardon de ses fautes, elle réservait à Dieu le pouvoir de les lui remettre.

Cette thèse est à la base de l'évolution de l'Eglise telle que l'a conçue et vulgarisée Harnack dans son *Histoire des dogmes*. L'Eglise, renonçant à être la société des saints, devient un simple institut de sanctification. Son caractère religieux consiste à être la condition indispensable du salut ; elle seule en peut garantir la possibilité. Voilà pourquoi il est indispensable, pour être sauvé, d'être en paix avec elle ; de sa part, refuser définitivement sa paix à quelqu'un serait le déclarer forclos du pardon divin ; mais recevoir de nou-

veau à sa communion ne préjuge nullement qu'on se trouve en état de sainteté. « Quand elle accorde le pardon au pécheur, elle ne le réconcilie au fond qu'avec elle-même, et elle ne supprime (*beseitigt*) ainsi à proprement parler que la certitude [où il était auparavant] de ne pouvoir pas être sauvé ». Tel est le sens où elle sanctifie : institut de morale, elle enseigne le moyen du salut et elle administre les vertus divines au lieu et place du Christ (1).

L'Américain Lea (*Auricular confession and indulgences*, t. I) expose la même conception. « L'Eglise mettait à haut prix le recouvrement de sa communion ; mais elle ne promettait nullement que cette réconciliation, quelque chèrement obtenue qu'elle fût, comprît l'absolution ou le pardon de la part de Dieu » (p. 31). « L'imposition des mains ainsi administrée ne fait que réadmettre le pécheur dans l'Eglise et n'a rien à faire avec ses rapports avec Dieu » (p. 51 ; de même p. 113).

La même théorie est à la base de la conception de Loofs : *Leitfaden zur Dogmengeschichte:* § 29, 2b. Le but de l'exomologèse est d'obtenir que la « communauté reconnaisse de nouveau comme lui appartenant légitimement (*als vollberechtigte Glieder*) les pécheurs, que leur pénitence a réconciliés avec Dieu » (p. 206). « La réconciliation des pénitents est une attestation publique de l'absolution qu'ils ont reçue de Dieu » (*Ein Offenbarwerden der* [*Büsser*] *als von Gott absolviert ; ibid.*, note 10). Aussi R. Seeberg caractérise-t-il l'absolution comme étant la « *pax Ecclesiæ* » et dénonce-t-il une innovation dans la prétention des prêtres, à l'époque de saint Cyprien, de contrôler le pardon acccordé par les martyrs (2). Bonwetsch, de son côté, dans un manuel classique de l'histoire du dogme, a cru pouvoir résumer ainsi la pensée de l'épiscopat de la Grande Eglise au IIIe siècle :

(1) *Dogmengeschichte*, t. I, p. 1, l. 2, ch. 3, 4e éd. 1909, p. 445. — Voir, de même : *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, 1⁴ (1924), p. 139 et 235.

(2) *Dogmengeschichte*, t. I, p. 500 et 501. — Dans la *Zeitschrift f. Kirchengesch.* de 1922, p. 40, il définit la « *Sündenvergebung* » comme « den von der kirchlichen Autorität... ausgeübten Erlass der Sündenstrafen ».

« Il insistait sur la nécessité d'appartenir à l'Eglise comme condition de salut. Aussi veillait-il à ce que les fidèles tombés ne fussent pas privés du salut en demeurant exclus de l'Eglise. A ses yeux, par conséquent, la réception dans l'Eglise rendait possible, mais ne garantissait pas la rentrée en grâce (*in die Gemeinschaft*) avec Dieu. Elle était la condition préalable du salut, mais elle ne l'assurait pas encore. La grâce accordée par l'Eglise n'est que le moyen nécessaire pour recouvrer la grâce de Dieu » (1).

Mais la théorie se trouve surtout fermement énoncée et généralisée chez les auteurs — parfois précédemment catholiques — qui se complaisent à montrer l'opposition de la doctrine catholique actuelle avec celle qu'ils croient devoir attribuer à l'Eglise de jadis.

Tel Turmel, qui, sous la signature de Vanbeck, prétendait résumer ainsi la pensée de saint Cyprien sur la réconciliation :

« Elle ne remet pas les péchés. Sur ce point Cyprien est formel... L'Eglise ne peut rien pour les péchés commis après le baptême ; seule l'expiation, la satisfaction accomplie par la pénitence peut purifier le pécheur chrétien et lui obtenir le pardon de ses fautes. Celui-ci est déjà purifié quand il se présente devant l'évêque pour faire l'exomologèse ; en tout cas, il se présente comme tel et il ne demande pas à être purifié par l'évêque, lequel, de son côté, le suppose déjà pur, sans se dissimuler qu'il peut être trompé. Qu'est-ce donc que la réconciliation ? ou, ce qui revient au même, que fait l'imposition de la main ? Une levée d'excommunication. L'évêque avait exclu le pécheur de la société des fidèles, il l'y réincorpore ; il lui avait retiré le droit à la communion, il le lui rend. Dans le premier cas, il agissait en vertu du pouvoir de lier ; dans le second cas, il agit en vertu du pouvoir de délier. » (*La pénitence dans saint Cyprien*, dans *Rev. d'hist. et de litt. rel.*, 1913, p. 435.)

Affirmations renouvelées à propos de saint Ambroise en 1925 (*ibid.*, 1925, p. 111-112 et 144) et de saint Grégoire le Grand en 1922 (*ibid.*, 1922, p. 119), sous la signature de Lagarde ; ici seulement elles étaient générales et se terminaient par un défi aux théologiens catholiques de pouvoir y contredire :

« Ils sont légion les Pères et les Docteurs, qui ont parlé de l'absolution procurée par le pouvoir des clefs comme si elle n'était qu'une levée de l'excommunication... Il faut que les théologiens en prennent leur parti : le dogme de l'absolution actuelle, — je

(1) *Grundriss der Dogmengeschichte*², 1919, p. 71.

veux dire de l'absolution purifiant l'âme de ses fautes et la réconciliant avec Dieu — a été ignoré pendant de longs siècles ; et il a été ignoré, parce qu'il n'existait pas. » (*Ibid.*, 1922, p. 134.)

Hugo Koch, de son côté, s'est plu à lui faire écho en Allemagne. Lui également est aussi radical que possible dans cette exclusion d'une réelle absolution du péché par l'Eglise aux premiers siècles. Partant du fait, qu'il croit avéré, de la rémission du péché causée par l'expiation personnelle du pécheur, il en conclut qu'on ne saurait parler d'un sacrement de pénitence au sens où on l'entend aujourd'hui :

« La rémission de la faute étant méritée par l'expiation de la peine (*durch die Abbüssung der Strafe*), la réconciliation avec l'Eglise n'est point une absolution au sens dogmatique de plus tard, mais uniquement la conclusion (*die Beendigung*) de la peine ecclésiastique, Dieu, comme on le suppose, ayant lui-même remis le péché. » (*Cyprianische Untersuchungen* (1926), p. 282 et pp. 249-252.)

Conclusion maintenue par lui en 1928 dans sa recension de l'ouvrage de Poschmann à citer tout à l'heure (*Theolog. Litteraturzeitung*, 1928, p. 496) et qu'il opposait à ce dernier comme se déduisant, quoi qu'il en ait, des principes et des faits acceptés par lui.

Cette conception de la pénitence ecclésiastique s'est imposée, en effet, jusqu'à des savants catholiques. Sauf à essayer d'en sauvegarder quand même la valeur sacramentelle, ils ont cru devoir admettre que l'absolution, dans la pensée tout au moins de la plupart des docteurs anciens, n'avait point pour but de remettre le péché.

Dès 1913, le prétendu Vanbeck (*loc. cit.*, p. 435, note) se plaisait à noter qu' « Adam (*Theol. Revue*, 1909, p. 183) et Poschmann (*Zeitsch. f. kath. Theol.*, 1913, p. 253), malgré leurs préoccupations apologétiques, font sur ce point des aveux complets ». H. Koch (*Cyprian. Untersuch.*, p. 249, note) souligne de même l'accord sur le fait fondamental entre lui Adam, Poschmann et Vanbeck.

L'accord, il est vrai, n'est point complet, et, pour ce qui est de Karl Adam ou de Bernard Poschmann, il ne s'étend pas à toute l'antiquité chrétienne. Cependant, eux aussi contestent que l'Eglise ait dès l'abord attribué à son absolution la rémission du péché lui-même.

Poschmann avait d'abord cru devoir l'admettre en 1908 dans sa *Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian*, p. 154 sqq. ; mais les observations, qui lui furent faites à ce sujet par K. Adam dans la *Theologische Revue* de 1909, p. 182 sqq., l'amenèrent à modifier ses vues premières. Dès 1913, dans un article de la *Zeitschrift f. kath. Theol.* p. 245, il donnait raison à son contradicteur pour ce qui concerne l'effet propre et direct de l'absolution sacerdotale. Dans la pensée de saint Cyprien, elle ne produit jamais le pardon du péché. Même accordée régulièrement et validement, la paix de l'Eglise n'entraîne pas à proprement parler la rémission du péché par Dieu. Celle-ci n'est jamais que l'effet de l'expiation ou de la satisfaction offerte par le pécheur lui-même ou par ceux, membres de l'Eglise en général, « confesseurs » en particulier, qui lui accordent le secours de leurs œuvres ou de leurs prières.

C'est la déclaration ainsi faite d'avoir abandonné sa première opinion qui valut à Poschmann d'être cité par Vanbeck et H. Koch comme se ralliant à leur conception fondamentale. Dès lors cependant il tenait à affirmer que saint Cyprien conservait quand même à l'absolution une valeur réellement sacramentelle.

Bien qu'elle ne remette pas le péché, elle incorpore néanmoins au corps vivant de l'Eglise, elle rend participant de l'Esprit divin et elle sépare de ceux qui sont exclus du salut ; de ce chef donc, elle est à mettre en parallèle avec le baptême. De plus, et c'est en quoi elle apparaît sacramentelle, elle produit ces effets par elle-même, car, une fois accordée, si elle l'a été par qui avait le pouvoir de la donner, elle est irrévocable (*ibid.*, p. 261-262). Ce n'est pas tout. Faisant un pas de plus, M. Poschmann avait essayé d'établir que, malgré la différence de terminologie, saint Cyprien attribuait aussi bien que nous à l'absolution la rémission de la faute elle-même.

S'il paraît le nier, c'est parce qu'il ne distingue pas comme nous de la rémission de la coulpe et de la peine éternelle la rémission des peines temporelles, qui sont ou peu-

vent rester dues après le pardon. Pour lui, le péché n'est remis qu'autant qu'il y a rémission de tout cet ensemble ; et, parce que cet ensemble n'est remis qu'autant que le pécheur a pleinement satisfait pour les peines temporelles dues à sa faute, c'est à sa satisfaction que saint Cyprien rattache la rémission du péché. Mais, au fond, l'efficacité propre qu'il reconnaît à la réconciliation ecclésiastique ressemble à celle que nous lui attribuons nous-mêmes. C'est elle, en effet, et elle seule, qui rend possible cette expiation efficace, qui écarte du pécheur le danger de sa perte ou de l'enfer et qui est pour lui un gage de vie : or, cela, c'est en réalité la rémission de la coulpe. De la part de Dieu, recevoir de nouveau le pénitent à la communion de l'Eglise, lui donner part à son Esprit et le remettre en possession d'un gage de salut, qu'est-ce donc autre chose que ce que nous appelons lui remettre sa faute ? (1).

On doit tenir compte de ces explications pour apprécier exactement la position adoptée par M. Poschmann et il est certainement à noter que saint Cyprien est loin de distinguer aussi exactement que nous la rémission du péché en tant que tel et la rémission des peines temporelles qu'il entraîne : cette confusion lui est commune avec l'ensemble des docteurs anciens. Non moins importante est l'affirmation que l'absolution du prêtre met en possession du Saint-Esprit. Cependant, comme le lui a fait observer H. Koch (*Cyprian. Untersuch.*, p. 282-283), M. Poschmann est plutôt en mauvaise posture pour tirer de ces considérations générales la conclusion qu'il prétend : n'a-t-il point précédemment écarté comme susceptibles d'une autre interprétation les expressions de saint Cyprien, où semble s'affirmer le plus explicitement la conception de l'absolution qu'il s'applique maintenant à lui restituer ? De plus, et c'est où il y aurait

(1) « Die Möglichkeit einer wirksamer Abbüssung gewährt nur die kirchliche Rekonziliation, die das « Verderben » oder die Hölle vom Sünder abwendet und das « *pianus vitae* » darstellt, und das ist wesentlich dasselbe wie der Erlass der Sündenschuld. Wenn Gott den Büsser wieder zulässt zur Gemeinschaft der Kirche, ihm Teil gibt an seinem Geiste und ihm das Unterpfand des Heils verleiht, dann ist das nicht anderes als wenn er nach unserer Terminologie die Schuld nachlässt. » (*Ibid.* p. 263).

le plus à insister, on peut se demander si l'absolution comprise ainsi qu'il est expliqué ici peut encore être considérée comme sacramentelle et comme remettant en fait par elle-même la coulpe du péché.

Admettre de nouveau un excommunié à la communion de l'Eglise et lui permettre de rentrer ainsi en participation des avantages qu'elle assure n'a rien de soi qui soit proprement sacramentel ; la paix reçue de l'Eglise peut être une condition, un gage même de vie ou de salut, sans donner ou assurer elle-même la vie. Et s'il est vrai, comme on le dit, que son effet propre est uniquement de rendre possible au pécheur une expiation qui, seule, en ce monde ou en l'autre, est capable de lui obtenir le pardon de sa faute, on se demande en quoi cette conception de l'absolution diffère de celle que nous avons entendu exposer à Harnack. Indispensable, car en dehors de l'Eglise on ne saurait expier efficacement ses péchés et en obtenir le pardon de Dieu, elle est ainsi un gage de vie car elle donne place parmi ceux à qui le salut est possible et qui peuvent profiter des biens spirituels dont l'Eglise est la dépositaire et la dispensatrice ; mais là se réduit son action et son efficacité propre à l'égard du péché. L'Eglise est l'établissement en dehors duquel il ne saurait être remis par Dieu ; par sa paix elle met en état d'en obtenir le pardon, elle y aide même par la part qu'elle assure aux satisfactions et aux prières de ses fidèles et de ses prêtres ; mais son absolution n'a point pour objet propre et direct de réconcilier avec Dieu. On ne saurait donc vraiment pas dire que l'Eglise remet le péché ; en accueillant à nouveau le pécheur dans son sein, elle lui permet de l'expier efficacement lui-même ; mais Dieu seul, en dehors de toute intervention du prêtre directement ordonnée à cet effet, lui en accorde le pardon.

La conception ainsi attribuée à saint Cyprien, M. Poschmann la considère comme étant celle de l'Eglise ancienne en général. Seul saint Augustin lui paraît l'avoir enrichie et précisée au sens d'une réelle action de l'Eglise dans la rémission du péché. Sur ce point, il a dès l'abord et toujours contesté les conclusions admises alors par M. K. Adam.

Celui-ci avait cru devoir affirmer qu'aux yeux de l'évêque d'Hippone, l'Eglise, en réconciliant le pénitent, ne faisait que déclarer officiellement suffisante la satisfaction accomplie (1). L'absolution, d'après lui, n'aurait porté directement que sur l'obligation de faire pénitence. Indirectement seulement et par voie de conséquence, elle aurait procuré aussi une remise de la dette contractée envers Dieu et donc par là même du péché. En fait donc ce dont l'Eglise aurait absous se ramènerait à ce que l'Ecole devait appeler plus tard le *reatus poenae* (2).

On reconnaît la théorie de Seeberg. Pour saint Augustin, M. Poschmann la juge absolument insuffisante. Elle lui paraît méconnaître l'efficacité réelle attribuée par lui à la réconciliation du pécheur. Sa conception est, au contraire, que l'Eglise, en rendant sa communion au pécheur, le délie elle-même des liens du péché. L'évêque d'Hippone ne conçoit point qu'on fasse remise de la dette sans remettre aussi ou d'abord la faute. Pour lui, la paix de l'Eglise n'est point seulement la condition, elle est également la cause de la rémission du péché (3). De ce point de vue, saint Augustin anticipe plutôt la doctrine sacramentelle destinée à prévaloir plus tard dans l'Eglise. Mais il est le seul, parmi les docteurs anciens, à s'être avancé si loin (4), et la place à part que M. Poschmann lui assigne en cette matière

(1) « Das lösen konnte... in nichts anderem bestehen als in der *autoritativen* Erklärung, dass die *satisfactio congrua* geleistet ist » (*Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin* (1917, p. 46).

(2) « Ummittelbar betraf das *solvere* die Lösung von der Bussverpflichtung. Bringt die Lösung von der Bussverpflichtung auch mittelar die Befreiung vom Reatus und damit von der Sünde » (p. 47)... « Das wovon also die Kirche tatsächlich zu lösen hatte, war im Grunde nur das, was die spätere Schule reatus poenae nannte » (p. 48).

(3) *Die kirchliche Vermittelung der Südenvergebung nach Augustinus*, dans *Zeitschr. f. kath. Theol.* XLV (1921), p. 215-228 et 405-413:

(4) *Die abendländische Kirchenbusse am Ausgang des christl. Altertums* (1928), p. 303-304. Voir aussi, à l'article cité dans la note précédente (p. 418, note 1), comme il l'oppose à saint Cyprien et comme il déclare résolument écarté par lui le principe, qu'il considère comme fondamental pour les anciens, du péché effacé par la vertu propre de la contrition et de la satisfaction du pécheur : « *Die Meinung, als ob der Reue und dem Genugtuungswerk als solchen sündentilgende Kraft zukomme, weist er mit aller Entschiedenheit zurück* ».

confirme bien qu'il considère la pensée commune de l'antiquité comme étant restée en deça.

Et, de fait, sa conclusion dernière est qu'en Occident on ne vit lontemps dans l'absolution accordée au pécheur que la rémission de l'excommunication ou de la pénitence infligée par l'Eglise. Ce n'est point qu'il n'y ait pas lieu de l'appeler sacramentelle ; au contraire ; conditionnée comme aujourd'hui par la confession et la satisfaction, son efficacité ne se limite pas à ce monde (1) ; elle compte aussi aux yeux de Dieu, et elle a pour le pécheur les plus heureuses conséquences spirituelles. En l'incorporant de nouveau au corps vivant du Christ, elle le fait rentrer en participation du Saint-Esprit ; de ce chef, on peut dire qu'elle lui procure ce que l'on a appelé depuis la grâce sanctifiante (2) ; mais, à considérer, ainsi qu'on le faisait alors, la rémission du péché comme la réconciliation avec Dieu et comme la rémission des peines dues à la faute, on ne saurait dire que l'Eglise prétendît l'accorder elle-même. Cet aspect négatif de la justification à recouvrer après le baptême, on le mettait au compte propre des satisfactions offertes par le pécheur. Les « supplications » des prêtres y aidaient ou même y étaient requises ; mais elles n'y agissaient que comme « supplications » et leur efficacité n'était point d'un autre ordre que celle des prières offertes par les fidèles eux-mêmes en faveur des pénitents (3).

A vrai dire, par conséquent, l'Eglise ne prétendait absoudre que de la peine imposée par elle-même ; elle ne déliait à proprement parler que dans la mesure où elle avait d'abord lié, et, saint Augustin excepté, les Pères de l'Eglise latine, quelque insistance qu'ils aient mise à recommander et à proclamer nécessaire l'absolution par le prêtre, ne lui

(1) *Die abendländ. Kirchenbusse am Ausgang des christl. Altertums*, p. 204-205 ; 258, et passim.

(2) *Ibid.* p. 45-48.

(3) « Der ganze Rekonziliationsakt wurde nicht sosehr unter dem Gesichtspunkt des sakramentalem ex opere operato wirkenden « Zeichen » gewertet denn als einfache Fürsprache... Das Gebet des Priesters und die Gebete der Glaübigen liegen in dieser Beziehung auf derselben Ebene » (*ibid.*, p. 47).

ont jamais reconnu la vertu de produire elle-même la rémission du péché.

Saint Grégoire le Grand, auquel aboutit et dans lequel se résume l'antiquité chrétienne en Occident, s'en est très explicitement tenu là. Le prêtre, d'après lui, ne saurait absoudre, c'est-à-dire délier le pécheur qu'il a déjà lié, qu'autant qu'il l'estime pardonné par Dieu lui-même ; et ce dont il libère alors le pénitent ainsi rappelé par Dieu à la vie de la grâce, c'est très exactement la peine que son péché lui avait fait encourir de la part de l'Eglise et qui, malgré le pardon de Dieu, l'eût empêché de parvenir au salut (1).

Conclusion qui n'est pas nouvelle de tout point. Les scholastiques du XII[e] siècle croyaient bien trouver en saint Grégoire une de leurs meilleures « autorités » pour leur théorie de l'absolution purement déclarative. Aujourd'hui encore, rien n'est plus commun que de la reconnaître exprimée dans l'homélie sur laquelle s'appuie M. Poschmann (2). Ainsi faisait par exemple tout récemment M. Watkins, dans son *History of penance*. Lui, seulement, notait le caractère insolite de cet enseignement ; sur ce point, saint Grégoire lui paraissait en désaccord avec saint Léon le Grand et avec toute l'antiquité chrétienne (3). Le D[r] Poschmann, au contraire, reconnaît plutôt chez lui la pensée traditionnelle de l'Eglise ancienne. La doctrine pénitentielle qu'il reproche à son collègue, le D[r] K. Adam, d'attribuer à saint Augustin, il la tient pour commune à l'ensemble des docteurs latins, et, sauf qu'il accentue le caractère sacramentel résultant, à ses yeux, pour l'absolution de ses conséquences indirectes, il s'accorde en somme avec les historiens cités ici en premier

(1) *Ibid.* p. 255-258. Dans la *Zeitschr. f. kath. Theol.* de 1930, p. 214, il résume de même les conclusions de son ouvrage sur ce point : « Die kirchliche Lösegewalt betätigt sich in bezug auf die Sündenvergebung in der Rekonziliation, d. i. in der Aufhebung der Exkommunication ».

(2) *In evang. hom.* 26, 4-6 (PL 76. 1199-1201).

(3) « Difference of view... is found between S. Leo the Great and S. Gregory the Great as regards the absolution of Penance. S. Leo finds in it an effectual operation in which the Lord intervenes ; S. Gregory regards it as a declaration of the absolution which the Lord has already effected. The student of Penance will decide that the first five centuries of Christianity are with S. Leo raher than with S. Gregory » (*Op. cit.* t. II, p. 570-571).

lieu pour contester qu'elle ait été conçue comme ayant aucune prise directe sur le péché. L'Eglise, en somme, tout en s'attribuant le pouvoir de remettre le péché, n'a point cru, de longtemps, qu'il fût l'objet propre de son absolution.

Cette théorie, par conséquent, pour apparentée qu'elle soit à celle des anciens scolastiques, est de beaucoup plus radicale que la leur. Eux reconnaissaient à l'absolution la vertu de délier des liens résultant à proprement parler du péché. La peine, ou la portion de peine, dont ils lui attribuaient la rémission directe, était une peine infligée par Dieu. Même en ne lui reconnaissant qu'une vertu déclarative, on lui laissait une certaine emprise sur l'ordre divin : comment autrement expliquer que la parole du prêtre pût garantir le pardon de Dieu ? Ici, au contraire, par rapport au péché, sa vertu propre reste toute cantonnée dans l'ordre strictement ecclésiastique : à défaut de la satisfaction personnelle, seule capable d'effacer par elle-même le péché, la réconciliation accordée au pécheur même bien disposé n'aurait été nullement considérée comme le réconciliant avec Dieu. En restreignant l'effet direct de l'absolution à la levée de l'excommunication ou à la remise des liens imposés par l'Eglise, on exclut qu'elle atteigne aucunement elle-même ceux qu'on pourrait dire d'origine divine : le péché, en tant que péché, lui échappe donc complètement.

Pareil radicalisme rend la théorie difficilement conciliable avec celle que professe actuellement l'Eglise catholique. Aussi n'y a-t-il eu guère à l'admettre, parmi ses théologiens, que ceux qui croyaient à une absolution sacramentelle et privée donnée dès avant l'accomplissement de la pénitence publique (1). Tout naturellement, en effet, ces derniers se trouvaient amenés à ne voir dans la réconciliation finale des pénitents qu'une absolution canonique ;

(1) M. Poschmann (*Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian*, p. 148) cite dans ce sens Frank : *Die Bussdisziplin der Kirche*, p. 734; Probst : *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christl. Jahrhunderten*, p. 368 sqq.; Schmitz : *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche*, t. I, p. 18 ; de même, ajoute-t-il, Wiseman, Billuart, Palmieri, Hurter.

mais l'adhésion ainsi donnée par eux à la théorie était purement verbale ; en réalité, leur conception de la rémission du péché y contredisait à plein : c'est très exactement à l'absolution privée antérieure, et non pas uniquement à la satisfaction offerte par le coupable, qu'ils en rattachaient le pardon. La plupart, au contraire, des théologiens et surtout des historiens catholiques ont pris parti contre cette position (1). Mais ils ne sont pas les seuls et tel historien protestant n'hésitait pas en 1892 à affirmer que jusqu'au XIIe siècle, l'absolution du prêtre avait été considérée comme s'identifiant avec le pardon de Dieu et pour ce motif indispensable (2). Le professeur Harnack, à qui nous empruntons cet énoncé de ses conclusions, lui reproche d'avoir subi sur ce point l'influence de Morin et de s'en être laissé imposer par le point de vue catholique moderne. Mais lui-même, tout en refusant de souscrire à cette affirmation, reconnaît en somme qu'elle traduit exactement la conception pratique qu'on se faisait de l'absolution du prêtre. Il y objecte seulement qu'on ne saurait attribuer à l'antiquité une doctrine aussi ferme. Pendant longtemps il n'a existé sur ce point aucune doctrine arrêtée. Ce n'est qu'en pratique qu'on identifiait ainsi le pardon du prêtre et le pardon de Dieu. Dès qu'on essayait de réduire cette conception en théorie, les difficultés surgissaient à l'encontre (3). Cepen-

(1) M. POSCHMANN, *op. cit.*, p. 147, note 4, cite en ce sens : MORINUS : *Comment. hist. de discipl. in adm. sacr. paen.* 1. IX, cp: 3, n° 8, fol. 613 ; BINTERIM : *Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christl. kath. Kirche* V. 2, p. 302 sqq; SCHANZ : *Sakramentenlehre*, p. 538 ; FECHTRUP : *Zur altchristl. Busspraxis*, dans la *Theolog. Quartalschrift*, 1872, p. 456 ; BATIFFOL : *Etudes d'hist. et de théol. positive. I* (1906), p. 209-210. (N. B. Dans sa 6e édition (1920), Batiffol avait supprimé cette *discussion théologique* comme « datant et devenue désormais sans intérêt » (préface, p. XXV). — Il eût pu ajouter, entre autres : VACANDARD : *La pénitence publique dans l'Eglise primitive* (1903), p. 58-59.

(2) Karl MÜLLER : *Die Umschwung in der Lehre von der Büsse während des* 12 *Jahrhunderts*, cité par Ad. HARNACK : *Dogmengesch.* III⁴, p. 325, note 1. — Même thèse dans l'article « *Bussinstitution in Karthago* », que Müller a publié en 1896 dans la *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, p. 187 sqq. — Sur l'origine qu'il attribue à cette conception de l'absolution donnée par le prêtre, voir POSCHMANN : *Die Sichtbarkeit der Kirche*, p. 152-155.

(3) « Es gab über diese Frage Jahrhunderte lang keine eigentliche Lehre, sondern fast nur eine Praxis. Sobald die Lehre sich wieder einstellt, stellen sich auch die Bedenken ein, um dann allmählig wiedergeschlungen zu werden » (*Op. et loc. cit.*).

dant, ces difficultés elles-mêmes tombaient peu à peu et il se trouve donc que l'Eglise, pendant de longs siècles, sans avoir encore élaboré aucune dogmatique des sacrements de pénitence, a possédé le sacrement lui-même avec tous ses éléments et toutes ses finesses (1).

Loofs, dans ses *Leitfaden zur Dogmengeschichte* fait la même constatation ou le même aveu (2), et Poschmann en prend justement acte ; lui-même reconnaît que cette « conception vulgaire » est représentée par les papes et par les théologiens les plus considérables de l'époque (3), et c'est là, ajoute-t-il encore, l'essentiel : comparée à ce fait l'absence de toute théorie ferme et systématique sur le rôle à attribuer dans la rémission du péché aux divers éléments du sacrement n'a qu'une importance secondaire (4). On ne saurait mieux dire. Mais on ne saurait non plus mieux infirmer la valeur et la justesse des essais de théorie qu'on s'est d'abord appliqué à découvrir chez les anciens. Reconnaître qu'ils n'en avaient pas et prétendre néanmoins en dégager une de leurs œuvres, qui va à l'encontre de la conviction pratique dont on les dit manifestement et universellement animés, n'est-ce point se mettre à la fois en contradiction avec soi-même et avec eux ?

(1) « Die Kirche hat ein förmliches Busssacrament mit allen Finessen viele Iahrhunderte hindurch besessen, während die Dogmatik von einem solchen nichts wusste, sondern einen feineren Faden spann » (*ibid.* p. 325-326).

(2) § 59, 6 (4e éd. 1906, p. 487-488).

(3) *Die abendländ. Kirchenbusse*, p. 205, note 2.

(4) *Ibid.* De même et plus encore dans la *Zeitschrift f. kath. Theol.* de 1930, p. 241, en réponse aux critiques de K. Adam. Les deux émules s'accordent, en effet, à affirmer le caractère sacramentel de l'action de l'Eglise dans la pénitence. K. Adam, par exemple, le reconnaît maintenant jusque dans le fait d'excommunier ou d'imposer une peine, même lorsqu'est formellement exclue l'intention de jamais réconcilier le coupable. L'identité de l'Eglise avec le Christ assure une efficacité sacramentelle, dès là qu'elles sont acceptées, jusqu'à ses prescriptions purement thérapeutiques (*Theolog. Quartalschrift*, 1929, p. 21 sqq). Mais Poschmann dénonce dans cette interprétation de la pratique primitive une exagération de l'idée du *Corps mystique* et une subtilisation (*Auflösung*) de la notion même du sacrement (*loc. cit.*, p. 242). Sur quoi l'on sera aisément de son avis. Seulement, le sens où il entend lui-même la valeur sacramentelle de la réconciliation des pénitents sauvegarde-t-elle mieux cette notion ?

III. — Pourquoi reprendre la question ?

1. Etude trop peu historique des documents. — 2. Déformation de la question posée. — 3. Ce qu'on a toujours vu dans le pardon du péché.

La question mérite donc d'être reprise. A partir du IIIe siècle, les documents sur la pénitence sont assez nombreux et assez variés pour permettre une conclusion plus ferme sur ce que l'Eglise pensait faire en absolvant les pécheurs. Peut-être seulement l'utilisation qu'en ont faite les historiens dont nous avons rapporté les opinions est-elle trop peu objective. Nous la dirions volontiers trop exclusivement philologique ; plus philologique en tout cas qu'historique.

Les textes invoqués ne sont pas suffisamment considérés dans leur contexte et dans leur milieu vital ; on leur attribue trop indistinctement une portée uniforme. Le but propre et spécial de l'ouvrage auquel ils sont empruntés, la pointe du raisonnement dont ils sont extraits n'entrent pas assez en ligne de compte lorsqu'il s'agit d'en déterminer exactement le sens et la valeur. La manière dont on les utilise rappelle par trop celle des « sententiaires » du XIIe siècle, s'appliquant à combiner et à faire concorder entre elles les « autorités » recueillies à l'avenant : un vrai jeu de casse-tête.

Les mots s'y manœuvrent à la manière des pièces d'un jeu d'échecs. D'où qu'ils viennent, ils sont traités comme ayant en eux-mêmes leur valeur propre. Plus aucun égard à leur origine (1). La liste une fois dressée des formules où s'exprime vivement une pensée ; les textes étalés devant soi comme pour un travail de marquetterie ou de mosaïque, on ne se préoccupe plus que de mettre sur pied une construction où on les puisse tous enchasser.

Rien de plus contraire à la saine méthode historique. La première loi, ici, est de peser la valeur des témoignages et donc de remarquer à quel propos, ou dans quel dessein a été prononcée la parole invoquée. L'accent même, si pos-

(1) Dans la *Nlle Rev. théolog.* de sept.-oct. 1929, p. 653-59, nous avons donné quelques exemples de ce procédé.

sible, en devrait être noté. L'insistance à inculquer une pensée ou à faire ressortir un point de vue ne tient-elle pas surtout, d'ordinaire, aux résistances ou aux préventions qu'on sait avoir à vaincre chez l'auditeur ?

Le langage du pamphlétaire, du polémiste, de l'administrateur pris entre des difficultés de sens inverse, du prédicateur appliqué à dénoncer les vices ou les abus d'une époque, ne comporte pas la même rigueur d'interprétation que celui du juriste établissant un point de droit contesté ou que celui de l'historien des idées appliqué à caractériser ou à classer des doctrines qui s'opposent.

On ne saurait trop, croyons-nous, se mettre en garde contre cette tendance à bâtir sur les mots eux-mêmes. Peut-être est-ce pour y avoir cédé à leur insu que nos historiens ont abouti à la contradiction que nous avons dite.

Une autre source d'erreur semble bien avoir été pour eux l'oubli ou la méconnaissance de la question posée. Dans le détail de leurs recherches, ils se préoccupent toujours de découvrir une absolution assurant le pardon du péché indépendamment de toute pénitence de la part du pécheur. Dès là que la réconciliation avec Dieu se présente comme conditionnée par l'expiation du coupable, ils se croient autorisés à contester que l'intervention du prêtre ait pour objet de la produire elle-même. Et telle est bien, en effet, la conception de l'absolution que, dans certains milieux, on se complait ou s'obstine à attribuer à l'Eglise catholique actuelle : la grande innovation ou déformation qu'on lui reproche consisterait précisément à avoir ainsi substitué l'action sacerdotale à la pénitence du pécheur ; de là viendrait et à cela tiendrait la vertu proprement sacramentelle qui lui est attribuée aujourd'hui. Mais, nous l'avons déjà dit, rien n'est plus étranger à la pensée catholique que cette idée d'une absolution faisant ainsi abstraction de toute expiation personnelle. Elle lui supposerait une vertu qu'au cas des adultes on n'a jamais reconnue au baptême lui-même. Inutile par conséquent d'en rechercher la trace à une époque quelconque de l'histoire de l'Eglise ; d'avance on peut être assuré de ne pas la rencontrer.

Mais il ne faudrait pas, non plus, pour reconnaître aux premiers siècles une action du prêtre directement ordonnée à la rémission du péché, prétendre y rencontrer une explication de son mode d'action aussi poussée et précisée que l'est aujourd'hui, parmi les théologiens catholiques, celle de l'absolution sacramentelle. M. Poschmann a plusieurs fois et très justement noté, au cours de son ouvrage (1), que cette élaboration restait encore à faire à la fin de l'antiquité chrétienne. Seulement cette remarque ne lui a servi qu'à justifier ses conclusions négatives. Si, en dehors de saint Augustin, l'absolution ne paraît point ordonnée à la rémission du péché lui-même, c'est qu'on n'en était pas encore venu à préciser comment la grâce en produit le pardon. Et cet essai de justification, s'il y avait lieu, ne serait sans doute pas à dédaigner. Mais tel qu'il est présenté, il suppose manifestement qu'à défaut de cette détermination précise de la manière dont se réalise la rémission du péché ou la réconciliation avec Dieu, on ne saurait s'assurer que le pouvoir soit reconnu au prêtre de les produire l'une et l'autre.

Or, c'est là méconnaître par trop la valeur des notions premières qui restent à la base des doctrines ou des dogmes parvenus au dernier degré de leur précision théorique. Même aujourd'hui, pour les professer, il n'est nullement nécessaire de les pouvoir énoncer sous la forme qu'ont arrêtée les théologiens ou les conciles.

Soit le péché. Rien n'est plus commun sans doute que d'y distinguer aujourd'hui la coulpe et la peine ; banale aussi la distinction de la peine éternelle et de la peine temporelle ; plus familières encore peut-être les notions du péché actuel et du péché habituel. Seul le premier est une offense à Dieu et seul il demande à être remis ou pardonné ; le second consiste dans un état consécutif à l'offense ; comme tel il n'a pas à être pardonné ; mais c'est lui qui, méritant à proprement parler le nom de tache ou de souillure, demande à être effacé par l'infusion de la grâce. Au sens précis qui résulte des définitions opposées par le Concile de Trente aux protestants, le pardon, la rémission du péché, la justifica-

(1) P. ex., p. 45-46 ; 204-207 ; 257 ; 269-270 ; 301-302.

tion, consistent dans l'infusion de la grâce qui est à la fois comme la cause et l'effet du recouvrement de l'amitié divine.

Mais les notions ainsi élaborées n'empêchent point qu'il ne subsiste aujourd'hui encore une conception beaucoup plus simple et cependant tout aussi exacte du passage de l'état de péché à l'état de grâce. Être en état de péché, c'est, par sa faute, avoir perdu l'amitié de Dieu, avoir encouru sa colère, s'être privé par le fait même des biens et privilèges qu'assure cette amitié et demeurer exposé aux châtiments résultant de cette colère : aucun espoir dans cet état d'être favorablement jugé par Dieu. Sortir de cet état, au contraire, c'est obtenir le pardon de ses fautes et, d'un mot qui dit tout, n'avoir plus à redouter la condamnation divine. La rémission du péché, en effet, se présente d'abord à l'esprit comme le rétablissement dans un état de sécurité au sujet de son salut ; rentrée en grâce avec Dieu, réconciliation avec lui, elle dit par là même mise à l'abri des châtiments encourus et recouvrement des avantages assurés aux amis de Dieu.

Encore la notion ainsi définie paraît-elle plus complexe qu'elle n'est en réalité ; car il n'est nul besoin de l'analyser ainsi pour l'exprimer toute entière ; les aspects ou les éléments qui s'y découvrent sont si liés entre eux qu'il suffit d'en mentionner un pour faire entendre tous les autres. Or, c'est à elle, en somme, que se ramène, aujourd'hui encore, dans l'esprit des fidèles ou même des pasteurs, l'idée du pardon ou de la rémission du péché. Absoudre du péché ou le pardonner, ne signifie pas autre chose que réconcilier le pécheur avec Dieu, le soustraire au danger d'être condamné par lui au jour du jugement, le rétablir dans son amitié et dans la participation à ses bienfaits. N'est-ce point, d'ailleurs, la notion de la justification qui se trouve au premier plan de la prédication évangélique et apostolique ? Là aussi, l'idée de pardon accordé par Dieu ne se traduit-elle pas avant tout par celle d'une libération, d'un affranchissement, d'une rentrée en grâce ? Avoir ses péchés remis, c'est échapper à la condamnation et être assuré du

salut ; c'est cesser d'être enfant de colère et être mis à l'abri des vengeances divines (*Rom.*, 5, 9), c'est, après avoir été ennemi, être réconcilié avec Dieu (*ibid.* 10) ; c'est n'avoir plus à redouter la condamnation fatale, et être passé de l'état d'esclavage ou de crainte à l'état d'adoption et de confiance, où l'on se sait héritier de Dieu et cohéritier de son Fils (*ibid.* 8. 1 et 15-17).

Simple, commune, traditionnelle et primitive, cette notion première du pardon correspond en outre très exactement à la notion première du péché qui fut et reste courante dans l'Eglise. Abstraction faite des élaborations dont elle aussi a été l'objet, celle-ci se réduit à l'idée d'une désobéissance, d'une offense privant de la bienveillance de Dieu et rendant l'objet de sa colère. Pratiquement, la gravité s'en mesure à ces conséquences et c'est pourquoi, pratiquement aussi, le pardon est conçu comme le renoncement au droit de le châtier. Le remettre, c'est, pour des motifs divers, faire grâce au coupable. Le sens du mot latin « *venia* » le fait bien entendre : il dit que l'on accepte de ne pas tenir rigueur, que l'on consent à ne pas punir et à passer outre au juste motif que l'on aurait de poursuivre de son ressentiment (1). De même de la part de Dieu : pardonner le péché, c'est renoncer à en poursuivre le châtiment et avant tout le châtiment éternel qui excluait du salut mérité par le Christ. Dans cet aspect du pardon, la théologie ne reconnaîtra plus tard, à proprement parler, que la rémission de la peine, et elle en distinguera la rémission de la coulpe ou du péché lui-même en tant que péché. Mais elle ne disconviendra pas que les deux aillent ensemble : la rémission de

(1) « *Venia est poenae meritae remissio* », écrit Sénèque (*De Clem.* II. 7, 1), en définissant le pardon par son effet propre et immédiat. C'est parce qu'on renonce à tenir rigueur pour la faute que l'on fait grâce de la peine. Dans l'ordre humain, comment manifester autrement le pardon ? La faute commise, ne laisse après elle que cette obligation d'en subir les conséquences : la remettre c'est donc remettre tout ce qui reste de la faute. Dans l'ordre surnaturel, nous savons qu'à cette dette se joint une privation de grâce constituant ce qu'on appelle une tache et provoquant, par le souvenir de la faute qui l'a produite, le déplaisir de Dieu. C'est la distinction aujourd'hui si nette d'une double dette consécutive au péché : la peine et la coulpe. Mais ici encore, antérieurement à ce travail de précision, le péché ne se conçoit que comme une offense dont le pardon consiste à ne pas en poursuivre le châtiment.

la peine éternelle présuppose même de toute nécessité un premier acte de bienveillance qui constitue à proprement parler le pardon de la faute : c'est parce qu'il renonce à tenir rigueur de l'offense qui lui a été faite que Dieu consent à ne point en tirer le châtiment qu'elle méritait.

A vouloir, par conséquent, faire abstraction des précisions apportées à la conception de la rémission du péché au cours de son élaboration progressive, c'est à cette notion première et toujours persistante qu'il est nécessaire de s'attacher : la réconciliation avec Dieu ou le recouvrement de sa bienveillance se manifestant par la mise à l'abri des châtiments encourus et la rentrée en possession des biens perdus. Pour se rendre compte si l'Eglise, en accordant la paix au pécheur, a prétendu lui assurer de la part de Dieu le pardon du péché lui-même, il n'y a donc pas à chercher plus loin. Exiger davantage et sous prétexte que les docteurs de jadis n'ont point apporté la précision de plus tard à l'analyse et à l'expression de cette pensée, se refuser à la reconnaître chez eux, paraît de l'arbitraire pur.

Ce serait en tout cas fausser à fond l'énoncé du problème. La question n'est pas ici de la manière dont s'expliqua d'abord l'action de l'Eglise sur le péché à remettre ; elle est uniquement du fait de cette action elle-même : s'exerçait-elle et s'affirmait-elle en un sens tel qu'on puisse y reconnaître ce qu'aujourd'hui encore, dans l'Eglise catholique, on appelle la rémission du péché ?

Il n'était pas inutile, croyons-nous, de rappeler ainsi l'objet propre de la recherche présente ; certains historiens le perdent trop aisément de vue dans leur interprétation des documents anciens. N'y trouvant point les distinctions que leur ont rendues familières des discussions plus récentes, ils en concluent à l'ignorance des notions ou des doctrines générales ayant servi de thème à ces théories postérieures. N'est-ce point l'anachronisme mis à la base de l'histoire ?

Etudiée, au contraire, comme elle doit l'être, en fonction du sens réel attaché aux formules de l'époque, la question de la vertu que l'Eglise de jadis attribuait à son absolution nous paraît comporter une réponse très nette et très ferme.

Quelque sobres d'explications que soient les écrivains sur la manière dont son action atteignait le péché, ils sont unanimes, croyons-nous, à la concevoir comme tendant directement à en procurer le pardon par Dieu lui-même. Rien tout au moins ne dénote que pour eux, la rémission accordée par le prêtre se limite à la peine préalablement imposée par lui. Cette conception de la réconciliation du pécheur ne nous paraît pas seulement insuffisante pour permettre d'en affirmer le caractère vraiment sacramentel ; elle nous paraît en outre et surtout méconnaître le sens réel qui lui fut attribué du IIIe au VIe siècle en Occident.

C'est à cette période, en effet, et à cette partie de l'Eglise que se borneront nos recherches. Le point de départ en est Tertullien et le point d'arrivée saint Grégoire-le-Grand. De l'un à l'autre, en dehors de toute dépendance proprement littéraire, malgré la diversité des questions ou préoccupations auxquelles, suivant les époques, a donné lieu l'administration de la pénitence, il existe une réelle et constante continuité de pensée sur le sens et le but propre de l'absolution accordée au pécheur. En la donnant, en la donnant parfois sans qu'ait été accomplie jusqu'au bout la pénitence imposée ou à imposer par l'Eglise, on a bien pu faire remise de cette peine elle-même ; mais là n'était point le but propre et direct de l'acte réconciliateur ; celui-ci tendait d'abord et avant tout à réconcilier avec Dieu lui-même et c'est pourquoi il s'impose d'y reconnaître une très réelle absolution du péché.

CHAPITRE II

LA PENSÉE DE L'ÉGLISE JUSQU'A SAINT AUGUSTIN

I. — Nature du pardon accordé ou refusé.

1. Discussion montaniste et novatienne — 2. Le pardon par les martyrs. — 3. Nature et valeur du pardon pour saint Cyprien.

Commençons par Tertullien. Nous ne nous arrêterons pas à son *De paenitentia*. Sa préoccupation y va trop exclusivement à la nécessité et à l'efficacité de la pénitence demandée au pécheur lui-même. L'intervention de l'Eglise ne s'y découvre qu'au second plan et l'on ne saurait donc chercher ici la pensée exacte de l'auteur sur ce qui en est le but propre. Tout au plus le dilemme fameux : « *An melius est damnatum latere quam palam absolvi ?* » (X. 8) mérite-t-il de retenir l'attention.

L'auteur de l'absolution directement envisagée ici est assurément Dieu lui-même : comme il condamnerait à l'insu de tous à défaut de pénitence, il absout publiquement si l'on accepte de se soumettre à la pénitence. Mais cette mention d'une absolution donnée ainsi par Dieu aux yeux de tous est bien difficile à comprendre si elle n'est point donnée visiblement, publiquement (*palam*). Aussi la formule employée fait-elle allusion sans doute à l'intervention de l'Eglise qui, au nom de Dieu, accorde et notifie publiquement l'absolution du pénitent. Or, cette intervention, quelle qu'en soit la forme, a manifestement pour objet propre, ce qui, à défaut de pénitence, provoquerait la condamnation de Dieu, et donc le péché lui-même. Pour autant, par conséquent, qu'il s'impose de reconnaître ici une allusion à la réconciliation du pénitent par l'Eglise, il s'impose égale-

ment de reconnaître que cette réconciliation est directement ordonnée à un véritable pardon de la faute.

Mais, n'insistons pas et venons au *De pudicitia*. La discussion doctrinale qui s'y développe permet de constater que l'absolution de l'Eglise, quand elle est accordée, a très réellement pour but et pour effet d'assurer la rémission du péché et la rentrée en grâce avec Dieu. Le conflit n'existe entre catholiques et montanistes qu'à cause de la conviction où l'on est de part et d'autre que tel est l'objet propre de l'absolution.

La controverse, en effet, laisse hors de cause la peine ou pénitence à imposer et à exiger par l'Eglise : pas plus du côté catholique que de l'autre on ne songe à en dispenser, à en faire grâce et donc à en absoudre. Elle doit être accomplie pour qu'intervienne l'absolution. « *Paenitentia functis* », porte la déclaration de l'évêque à laquelle s'en prend Tertullien. Ce n'est qu'après pénitence qu'il entend remettre les péchés : « *Moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto* » ; mais ce sont les péchés eux-mêmes, qu'il vise en absolvant ainsi après expiation. Et tel est, de fait, le sens où l'entendent ses adversaires. Ce qu'ils lui contestent, c'est précisément le droit d'accorder ainsi le fruit essentiel de la pénitence.

Ce fruit, sans doute, consiste dans la réconciliation avec l'Eglise ; directement même et matériellement c'est elle qui est en jeu : l'Eglise peut-elle, doit-elle rendre sa paix aux pénitents ? Mais au fond et dans la pensée de tous, le fruit réel à recueillir est la paix ou le pardon de Dieu lui-même et l'on ne discute du pouvoir ou du droit d'absoudre qu'à raison de la connexion admise de part et d'autre entre les deux pardons. Ainsi et ainsi seulement s'explique que les catholiques dénoncent dans le refus de l'absolution la suppression même du fruit de la pénitence. A quoi bon la faire, alors, et qui donc en voudra ? demande le psychique au montaniste.

« Si enim, inquiunt, *aliqua* pænitentia caret *venia*, jam nec in totum agenda tibi est. Nihil enim agendum est *frustra*. Porro *frustra* agetur pænitentia, *si caret venia*. Omnis autem pænitentia agenda

est ; ergo omnis *veniam* consequatur, ne frustra agatur, quia non erit, si frustra agatur. *Porro frustra agitur, si venia* carebit » (III. 1-2).

Et sa question n'aurait pas eu de sens s'il avait été admis que le fruit essentiel à recueillir de la pénitence fût le pardon à obtenir de Dieu indépendamment du pardon de l'Eglise. Aussi bien le montaniste ne l'entend-il pas autrement. C'est la connexion du pardon de Dieu avec le pardon de l'Eglise qui commande, dit-il, pour certains péchés, le refus de ce dernier. Dieu ayant signifié sa volonté de ne pas les remettre tout au moins en ce monde, l'Eglise irait à l'encontre de sa volonté en leur accordant elle-même le pardon.

Telle est du moins et très formellement la thèse montaniste énoncée et soutenue par Tertullien. Le fruit de la pénitence qu'il reproche aux psychiques de prétendre accorder eux-mêmes est très exactement celui que, pour sa part, il prétend ne pouvoir pas être obtenu en ce monde. Entre eux et lui, la discussion est toute du droit de l'Eglise à accorder cette « *venia* » : la refuser, disent les psychiques, serait rendre vaine la pénitence. Bien raisonné, leur répond Tertullien, s'il était vrai que, pour les péchés en question, le fruit de la pénitence peut être reçu dès ce monde, des mains de l'évêque ; mais voilà justement ce que nous, montanistes, nous contestons ; pour eux, le fruit de la pénitence ne peut être que semé en ce monde ; il n'est recueilli, s'il y a lieu, qu'après la mort, de la main de Dieu lui-même : « *Pacem* [paenitentia] *hic non metit, apud Dominum seminat* » (III.5) Aussi l'objection des psychiques se fonde-t-elle toute sur la prétention de l'évêque d'accorder aussi le fruit de cette pénitence-là, c'est-à-dire le pardon de ces péchés-là : « *Merito opponunt, quoniam hujus quoque paenitentiae fructum, id est veniam, in sua potestate usurpaverunt* » (III. 3).

C'est toujours, on le voit, la « *venia* » du péché qui est identifiée avec le fruit de la pénitence à recevoir ou à ne pas recevoir, suivant les cas, de la main de l'évêque. Voilà pourquoi on ne lui conteste le pouvoir de l'accorder que

quand il s'agit des péchés exclus par Dieu du pardon à recevoir en ce monde.

Pour les autres, les montanistes eux-mêmes reconnaissent la légitimité de la « *venia* » accordée par l'évêque. S'il y a une pénitence, observe Tertullien, qui ne peut absolument pas obtenir le pardon — « *quae veniam consequi nullo modo possit* » (II. 16) ; ... « *quam definivi venia carere* » (III. 1) — il y en a une qui le peut : « *Alia erit quae veniam consequi possit* » (II. 16) ; c'est celle qui a pour objet les péchés rémissibles ou moindres. Ceux-là sont hors de cause : ils diffèrent précisément des péchés plus graves ou irrémissibles en ce que la « *venia* », pour eux, peut être obtenue de l'évêque tandis que, pour les autres, elle ne peut l'être que de Dieu lui-même : « *levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit, ... majoribus et irremissibilibus a Deo solo* » (XVIII. 17). Dans les deux cas, on le voit, l'objet propre de la « *venia* » est le péché lui-même; la différence établie par les montanistes porte uniquement sur les conditions dans lesquelles elle peut être obtenue : pour les fautes plus graves, elle ne peut pas l'être en ce monde, et c'est le motif pour lequel elle est à attendre uniquement de Dieu à l'exclusion de l'évêque.

Dès le début, d'ailleurs, Tertullien l'a dit très catégoriquement : la « *venia* » à accorder par l'évêque produit sur les péchés qui en sont susceptibles le même effet que la « *poena* » ou pénitence publique sur ceux qui, d'après lui, ne sont rémissibles que par Dieu ; elle les fait disparaître : « *dispungit* ». De ce point de vue, il n'y a point de différence de l'une à l'autre ; les deux, malgré leur diversité, obtiennent le même résultat : « *Omne delictum aut venia dispungit aut poena* (II, 13). »

Et la même conception s'affirme au point culminant de l'ouvrage (XXI. 7-8 et 16-17), quand Tertullien revendique pour la seule Eglise spirituelle le pouvoir de remettre le péché. L'Eglise hiérarchique ne saurait prétendre l'avoir hérité de Pierre, car c'est ici un privilège de l'Esprit. La « *venia* », le pardon des péchés irrémissibles est exclusivement son œuvre. Il l'accorde, et il l'accorderait tout au

moins, s'il le jugeait à propos, par ses porte-parole, les prophètes. L'évêque psychique n'y a donc aucun droit, et l'usage qu'il en fait n'est qu'une pure usurpation (1).

Dans la pensée de Tertullien, cet argument est décisif ; il déboute à fond l'adversaire de ses prétentions à remettre le péché d'adultère ; mais il met aussi en pleine lumière l'effet, qui, dans la pensée de tous, s'attachait à cette rémission. Le pardon, que prétend accorder l'évêque catholique, est très exactement celui dont le montaniste réserve le monopole à l'Esprit et à ses porte-parole, et il ne saurait par conséquent y avoir aucun doute sur ce qui, de part et d'autre, est considéré comme faisant l'objet propre de l'absolution épiscopale. Malgré le désaccord sur les péchés qui en sont susceptibles, on est unanime à lui reconnaître la vertu, quand elle est légitimement accordée, de remettre la faute elle-même.

Or, cette conception de son efficacité directe est d'autant plus à noter qu'elle se retrouve à la base de la discussion engagée à l'époque de saint Cyprien entre catholiques et Novatiens. L'occasion cette fois en est le péché d'apostasie. A son sujet, catholiques et Novatiens prennent position comme avaient fait jadis, à propos des péchés de la chair, psychiques et montanistes. Ni les uns ni les autres ne dispensent ou n'excluent de la pénitence à imposer par l'Eglise. Mais cette pénitence une fois accomplie, les uns accordent aux coupables une absolution que les autres leur refusent. Les arguments mis en avant pour justifier l'une et l'autre attitude sont les mêmes que jadis et le principe fondamental auquel on se réfère demeure aussi le même : Dieu, répètent les Novatiens après les Montanistes, a signifié que pour cette sorte de péchés il n'y avait point de pardon tout au moins en ce monde ; donc l'Eglise ne saurait l'accorder sans contrevenir à sa volonté. — Dieu, ripostent à nouveau les catholiques, Dieu a promis le pardon à quiconque

(1) « Spiritus veritatis *potest quidem indulgere fornicatoribus veniam*, sed cum plurium malo non vult... Ecclesia quidem *delicta donabit*, sed Ecclesia spiritus, per spiritalem hominem, non Ecclesia numerus episcoporum. Domini enim, non famuli jus est et arbitrium ; Dei ipsius non sacerdotis. »

fait pénitence ; donc, le refuser, serait, de la part de l'Eglise, se mettre en opposition avec lui. Et une fois de plus, on le voit, ces deux raisonnements contradictoires supposent néanmoins l'un et l'autre la même connexion entre le pardon accordé par Dieu et le pardon accordé par l'Eglise.

Aussi saint Cyprien reprend-il aujourd'hui l'argumentation des psychiques contre les Montanistes. Refuser l'absolution de l'Eglise, c'est « intercepter le fruit de la pénitence » (*Fructus paenitentiae intercipitur : Epist.* 55. 29) ; c'est « enlever à la satisfaction son efficacité médicinale », (*Subtrahere de satisfactione medicinam :* 55. 28) ; c'est « refuser aux blessés le remède de la bonté et de la miséricorde divines » (*vulneratis bonitatis et misericordiae divinae medicinam denegare :* 68. 1) ; c'est aller à l'encontre de la volonté de Dieu qui demande également les deux choses : et que les pécheurs soient contraints à la pénitence, et que les pénitents ne se voient point refuser le pardon : « *cum sciamus, juxta scripturarum fidem, auctore et hortatore ipso Deo, et ad agendam paenitentiam peccatores redigi et veniam atque indulgentiam paenitentibus non denegari* » (55. 27). C'est, en d'autres termes, méconnaître le but que Dieu se propose en invitant à la pénitence. Il ne le fait que parce qu'il promet son pardon aux pénitents ». « *Quos utique ad paenitentiam non hortaretur nisi quia paenitentibus indulgentiam pollicetur* ». Son intention par là est d'éviter que personne ne périsse et que le pécheur, au contraire, revienne de nouveau à la vie : « *qui neminem vult perire, cupit peccatores paenitentiam agere et per paenitentiam ad vitam redire* » (1). Et de là vient l'étonnement de saint Cyprien que certains s'obstinent soit à ne pas admettre les apostats à la pénitence soit, quand ils ont fait pénitence, à leur refuser le pardon : « *Miror quosdam sic obstinatos esse ut dandam non putent lapsis paenitentiam aut paenitentibus existiment veniam denegandam* » (2).

Et tous ces traits, en effet, montrent déjà à quel point le

(1) 55. 22 ; H. 640^{2-10}.
(2) *Ibid.* 639^{8-10}.

pardon de l'Eglise s'identifie, pour saint Cyprien, avec le pardon de Dieu. Sans la « *venia* » accordée par elle, pas de « retour à la vie » pour le pénitent. Quelque utile, nécessaire et efficace que soit la « satisfaction » offerte par lui, elle ne guérit pas s'il ne s'y joint pas la réconciliation avec l'Eglise ; Dieu lui-même, malgré sa « bonté et sa miséricorde », ne « guérit » qu'autant que l'Eglise pardonne.

Aussi est-ce aux prêtres que même les fidèles coupables du seul péché d'intention viennent demander le « remède » qui guérira cette blessure : à faire autrement ils croiraient braver Dieu lui-même : : « *Salutarem medellam parvis licet et modicis vulneribus exquirunt scientes scriptum esse : Deus non deridetur* » (1). Et c'est à leur exemple, ou à plus forte raison, que ceux qui ont sacrifié ou se sont fait délivrer des certificats de sacrifice doivent recourir à l'intervention des prêtres. Elle est requise pour que la satisfaction et la remission comptent aux yeux de Dieu : « *satisfactio et remissio per sacerdotes apud Dominum grata est* (2) ; et le crime des prêtres qui acceptent les *lapsi* à la communion sans leur imposer la pénitence préalable revient à supprimer cette satisfaction par les prêtres : « *ne per sacerdotes Domini Domino satisfiat* » (*epist.* 43. 3). De la part des *lapsi*, par contre, revendiquer comme un droit le recouvrement de la paix de l'Eglise revient à revendiquer le pardon de Dieu lui-même ; car c'est jusqu'où saint Cyprien identifie les deux choses. Ceux qui, à l'exemple de ceux dont il dénonce la scandaleuse attitude, croiraient pouvoir exiger d'être admis d'emblée à la communion, prétendraient par le fait

(1) *De lapsis*. 28. « Quanto et fide majore et timore meliore sunt qui,... quoniam de hoc vel cogitaverunt, hoc ipsum aput sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes exomologesim conscientiae faciunt, animi sui pondus exponunt, salutarem medellam parvis licet et modicis vulneribus exquirunt, scientes scriptum esse : *Deus non deridetur* » (H. 257). — Il n'est pas dit que la « *salutaris medella* » consiste uniquement dans l'absolution à recevoir du prêtre ; et saint Cyprien entend bien sans doute qu'elle soit faite aussi de l'humilité de la démarche, de la confession de la faute et de ce qu'il appelle l'exomologèse de la conscience; mais le jugement du prêtre y intervient également et c'est de le rechercher et de s'y soumettre qui vaut à ces fidèles d'être cités en exemple aux *lapsi* qui prétendent s'y soustraire.

(2) *Ibid.* 29.

même obtenir sans retour et comme de droit un pardon qu'il leur est permis d'espérer de la miséricorde divine ; la bonne disposition consiste à ne pas douter de la miséricorde de Dieu, mais aussi à ne pas revendiquer comme un droit le pardon immédiat : « *Nec desperantes misericordiam Domini, nec tamen jam veniam vindicantes* » (*De lapsis*. 35).

La même identification s'exprime dans l'échange des formules par lesquelles se traduit l'intervention des martyrs dans la réconciliation des pécheurs. Ce qu'on leur demande et ce qu'ils accordent c'est la paix de l'Eglise ; mais ce qu'on entend obtenir par là et ce qu'eux-mêmes, en un certain sens (1), entendent accorder c'est le pardon par Dieu du péché lui-même.

Cette équivalence se remarque déjà dans le langage de Tertullien. Encore catholique, il constate et approuve l'usage d'aller « demander la paix aux martyrs dans leur prison ». Et les martyrs l'accordent. Tertullien tout au moins les exhorte à se maintenir en état de pouvoir l'accorder : « *eam... ut... aliis praestare possitis* ». Mais la paix ainsi recherchée et donnée n'est point d'ordre purement externe ; elle est, au contraire, quelque chose d'ordre intime, fruit de la présence du Saint-Esprit dans les âmes, que les martyrs eux-mêmes, sans rompre avec l'Eglise, perdraient s'ils se laissaient aller au péché ; et c'est pourquoi ils doivent s'appliquer à la conserver en eux-mêmes afin de pouvoir en faire part aux autres (2). En eux et dans les autres elle est incompatible avec la présence du péché, et l'accorder à qui en était privé revient donc à lui remettre le péché lui-même.

(1) C'est-à-dire, comme l'expliquera plus tard saint Cyprien en se référant à l'usage antérieur (*epist.* 15. 1 et 3-4 ; 16. 1 et 3) et comme l'énonceront alors en propres termes les « confesseurs » les plus portés à abuser de leur privilège (v. gr. *epist* 22. 2 et 23), au sens d'une simple demande de paix ou de pardon, qu'en fait accordera l'évêque lui-même, s'il le juge à propos après examen de chaque cas particulier. Ce n'est pas ici le lieu de développer et de justifier ce point de vue ; mais il est supposé dans tout ce qui suit.

(2) « Nolite contristare Spiritum Sanctum, qui vobiscum introivit in carcerem... Et ideo date operam ut illic vobiscum perseveret... *Pacem* quidam... a martyribus in carcere exorare consueverunt. Et *ideo eam* etiam propterea in vobis habere et fovere et custodire debetis ut, si forte, et aliis praestare possitis ». *Ad martyres ;* PL 1. 620-621).

Et c'est précisément de quoi tire parti Tertullien devenu montaniste. Maintenant c'est en propres termes qu'il identifie ce don de la paix par les martyrs et la rémission ou le pardon du péché lui-même. L'évêque des « psychiques », en reconnaissant ce privilège aux martyrs, est censé étendre jusqu'à eux le pouvoir de remettre qu'il revendique pour lui-même : « *Tu jam in martyras tuos effundis hanc potestatem* » (*Pud.* 22. 1). C'est le pardon même du péché qu'il demande aux martyrs d'accorder aux adultères : « *Moechis et fornicatoribus a martyre expostulas veniam* » (*ibid.* 9), et lui-même se plaît à interpréter le don de la paix fait ainsi par le martyr au sens d'une absolution donnée par le Christ en personne : « *Si Christus in martyre est, ut mœchos... martyr absolvat* » (*ibid.* 6).

A l'époque de saint Cyprien, ce passage d'une expression à l'autre est d'usage courant. Le « confesseur » Celerinus, en sollicitant pour ses deux sœurs l'intervention des « martyrs » de Carthage les supplie de leur remettre leur péché : « *Ut... istis sororibus nostris tale peccatum remittant* » (*epist.* 21. 3). Et l'évêque de Carthage, pourtant si jaloux de sauvegarder les droits de l'autorité sacerdotale, ne trouve nullement à redire à cette formule de demande ; il fait l'éloge, au contraire, de cette lettre et de celui qui l'a écrite : on le sent plein de respect pour l'Eglise : « *Celerinus confessor quam sit moderatus et humilitate ac timore sectae nostrae verecundus* » (*epist.* 27. 3). Il va plus loin. Lui-même interprète la formule usuelle des billets de paix « *pacem dari* » au sens de « *peccata dimitti* ».

Le « confesseur » Lucien a distribué à tout venant de ces billets de paix. Il les a signés « au nom » de divers martyrs qui sont déjà morts, qui ne savaient pas écrire ou qui lui ont donné plein pouvoir, dit-il, pour accorder ainsi la paix en leur nom (*epist.* 22. 2 et 27. 1-2). Saint Cyprien dénonce cet abus. Il y relève en particulier ce qu'a d'exorbitant la formule « donner la paix au nom d'un homme ». Lucien s'en est servi, entre autres, à propos du martyr Paul, qui, prétend-il, l'a autorisé à le faire avant de mourir : « *Cum adhuc in corpore esset, vocavit me et dixit... si quis post*

arcessitionem meam abs te pacem petierit, da in nomine meo » (*epist.* 22. 2). Mais c'est là se mettre en opposition formelle avec ce que le Seigneur a prescrit pour le baptême et la rémission qui y est faite des péchés passés : au lieu du Père, du Fils et du Saint-Esprit, c'est le martyr Paul qui est désigné comme donnant la paix et remettant les péchés en son nom personnel :

« Cum Dominus dixerit **in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti**
gentes tingui
ET IN BAPTISMO PRÆTERITA PECCATA DIMITTI,
hic, præcepti et legis ignarus, mandat
pacem dari
et PECCATA DIMITTI
in Pauli nomine »
(*Epist.* 27.3).

La critique de l'évêque, on le voit, porte ici uniquement sur le libellé des billets (1) comme elle a porté un peu plus haut sur l'indiscrétion avec laquelle ils ont été distribués. Mais c'est lui qui interprète la formule « *pacem dari* » au sens de « *peccata dimitti* ». Les billets distribués par Lucien ne portaient point ces derniers mots (2). C'est saint Cyprien qui les ajoute, comme il les ajoute d'abord à la formule baptismale. La double équation ainsi obtenue (*tingui = peccata dimitti ; pacem dari = peccata dimitti*) fait saillir la présomption dénoncée. Dans les deux cas, c'est la rémission des péchés qui est en vue. L'évêque la rattache au don de la paix (3) tout aussi bien qu'au baptême ; et par là s'explique

(1) POSCHMANN (*Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1913, p. 248) s'est mépris sur le sens et la portée de ce passage. Il y a vu surtout l'affirmation qu'il n'est point de rémission des péchés en dehors du baptême... K MÜLLER et GOETZ, auxquels il s'en prend, y avaient très justement reconnu l'affirmation que « donner la paix » revient à « remettre les péchés ».

(2) Saint Cyprien ne le dit pas et les textes de lui que nous a conservés sa correspondance ne portent que la formule « *dare pacem* ». *Epist.* 22. 2 : « Si quis abs te *pacem petierit, da in nomine meo* » (H 534[6]). « Universis *pacem dimisimus* » (534[8]). « *Habeant pacem* » (535[8]). *Epist.* 23 : « Scias nos *dedisse pacem* » (536[3]).

(3) Il le fait également dans le *De lapsis*. 18. Qu'il ait ici en vue les « confesseurs » distribuant des billets de paix à qui en veut ou les prêtres rebelles admettant d'emblée les apostats à la communion, l'abus qu'il vise est celui de la « paix » accordée sans discrétion : il y montre

sa sévérité pour la formule de Lucien : elle semble supposer que les péchés peuvent être remis au nom d'un homme. Ce rapprochement de l'effet attribué au baptême et de celui qu'il attribue à la paix de l'Eglise montre donc à quel point il considérait la réconciliation par le prêtre comme directement ordonnée au pardon du péché lui-même (1).

Mais la connexion ou l'identification ainsi établies entre le pardon de l'Eglise et le pardon de Dieu expliquent également qu'aux yeux des intéressés le refus du premier équivalût à supprimer le fruit essentiel de la pénitence. Et saint Cyprien ne disconvient point qu'ils ont raison. Comme avait fait jadis l'évêque des « psychiques », il trouve dérisoire, dans ces conditions, de continuer à prêcher la pénitence ou à prétendre l'imposer : « *Nec ad paenitentiam quis a nobis compelli potest, si fructus paenitentiae subtrahatur* » (*Epist.* 55. 17). Qui en voudrait et à quoi bon ? (55. 28-29).

La pensée ne lui vient même pas de répondre qu'on peut tout au moins s'en promettre un pardon de Dieu disjoint de celui de l'Eglise. Ce serait verser dans l'erreur combattue : une pénitence faite dans l'Eglise et obtenant, sans absolution par elle, la rémission du péché après la mort. Ce serait en outre méconnaître la loi posée par le Seigneur lui-même que, pour être déliés au ciel, les péchés ont à l'être d'abord sur terre dans l'Eglise (2).

Car, tel est bien le sens auquel saint Cyprien rappelle ici cette parole : que le prêtre lie ou qu'il délie, l'objet direct de son action est le même que celui de l'action divine et

une « rémission des péchés » accordée trop tôt. « *Si quis praepropera festinatione temerarius* REMISSIONEM PECCATORUM *dare se cunctis putat posse* » (H. 250³⁻⁴).

(1) M. POSCHMANN (*loc. cit.* p. 252) a passé vite sur le sens attribué à la paix obtenue par l'intercession des martyrs. « Expressions peu correctes », à ne pas serrer de près comme on ferait pour des « termes théologiques », et qu'il a suffi à saint Cyprien de confronter avec le baptême pour en montrer l'absurdité... On vient de voir en quoi consiste cette confrontation : M. P. ne la trouve « sarcastique » que pour en avoir mal compris le sens et la portée.

(2) « Quando permiserit ipse et legem dederit ut ligata in terris et in caelis ligata essent, solvi autem possent illic quae hic prius in Ecclesia solverentur ». (*Epist.* 57. 1 ; H. 651⁴⁻⁵).

donc le péché lui-même. Les deux interviennent et se commandent, mais, contrairement à ce qu'imaginent les théories excluant la rémission du péché par le prêtre lui-même, c'est au prêtre qu'il appartient de prendre l'initiative. Au lieu de s'assurer, pour délier lui-même, que Dieu l'a déjà fait, il le fait lui-même d'abord. Et il ne le fait point pour permettre à l'absolution déjà accordée par Dieu de sortir son effet, comme si jusque-là, il avait été tenu en suspens ; son absolution, au contraire, est requise pour que Dieu accorde la sienne : « *ut solvi possent illic quae hic PRIUS in Ecclesia solverentur* » (1).

Et de là vient précisément, aux yeux de saint Cyprien, la nécessité, pour le prêtre, de ne pas laisser mourir les pénitents sans son absolution. Ce n'est point qu'ils aient à être admis dans l'Eglise ; ils y sont : « *de Ecclesia Domini non recesserunt* » ; « *ab Ecclesiae limine non recedentes* » (2) ; ils

(1) D'après une interprétation, que nous verrons exposée par M. Poschmann à propos de saint Grégoire le Grand (*Die abendl. Kirchenbusse...* p. 255), ce pouvoir de délier se restreindrait aux péchés liés par l'Eglise, c'est-à-dire frappés par elle d'excommunication. Elle les délierait en levant cette excommunication. Son absolution n'atteindrait donc aucunement les liens résultant aux yeux de Dieu du péché lui-même (Cf. ZSKT, 1913, p. 255, où se perçoit déjà cette conception). Nous discuterons plus au long cette interprétation à propos de saint Grégoire le Grand. Mais on peut remarquer dès maintenant ce qu'elle a d'arbitraire ; le texte ne la suggère nullement. L'hypothèse y est seulement envisagée que l'Eglise, à son choix, lie certains péchés ou en délie d'autres ; dans les deux cas, son jugement détermine celui de Dieu. Mais rien n'indique que le second pouvoir ainsi accordé ne puisse s'exercer que sur les péchés ayant déjà fait l'objet du premier. Ce sens est plutôt exclu. Le second pouvoir autrement ne dirait rien de plus que le premier. Si, comme il dit d'abord, Dieu tient lié ce que l'Eglise a lié, il est bien évident qu'il cesse lui aussi de le tenir pour tel dès là que l'Eglise elle-même défait les liens qu'elle a imposés. Si ce qui vient ensuite ne dit rien de plus, il y a là une pure tautologie.

(2) *Epist.* 57. 1 et 3 (H. 651[13] et 652[13]). Lui-même (*epist.* 65. 5) exhorte les *lapsi* à ne pas abandonner l'Eglise . « *Ecclesiam catholicam... ne derelinquant* » (H. 725[13]). Ici cependant, l'équivoque est facile et K. Adam avait beau jeu (*Theolog. Revue*, 1909, p. 182) pour faire remarquer à M. Poschmann que les pécheurs, puisqu'ils ont à être admis dans l'Eglise par la réconciliation, n'y sont donc plus. Mais un peu d'esprit de finesse suffit à discerner ces nuances. A vrai dire, pour saint Cyprien, il n'y a de vrais « morts » et de réellement séparés de l'Eglise que les apostats qui refusent de faire pénitence ou sont passés de l'Eglise à l'hérésie (*Epist.* 55. 16 et 17 ; 57. 3). Les pénitents, eux, quand ils sont admis de nouveau à la communion, rentrent moins dans l'Eglise qu'ils n'y recouvrent leur situation première : « *in statum pristinum restituuntur* » (*epist* 33. 1 ; H. 567[1] et cf. 25 : « *in statum pristinum reformantur* » : H. 538[13]).

se distinguent par là des apostats qui, pour n'avoir pas voulu se soumettre à la pénitence imposée par les prêtres, sont hors de l'Eglise. Mais il faut les mettre en état de participer au corps du Christ (*epist.* 52. 2) et, en cas de mort, d'aborder avec confiance son tribunal. Voilà pourquoi, quelque courte qu'ait été leur expiation, si les fièvres de l'été viennent les surprendre, qu'on se hâte de les absoudre (*epist.* 18. 1 ; 19. 2 ; 57. 1-2). Même à ceux que la menace d'une reprise de la persécution pousse à tout quitter pour mettre leur foi et leur vie à l'abri des solitudes du désert (*in latebris atque in solitudine*), saint Cyprien se préoccupe de leur assurer d'abord le bienfait de la réconciliation ecclésiastique (*epist.* 57. 4-5) ; il craindrait autrement, si des brigands venaient à les surprendre ou la fièvre à les emporter, que le Seigneur ne lui demandât compte de la perte de ces brebis : « *ne oves nobis commissae a Domino reposcantur* » (57. 5) (1). Ce qui ne veut rien dire, si la conviction ne s'y exprime point d'une connexion absolue entre l'absolution à recevoir de l'Eglise et le pardon à obtenir de Dieu lui-même. L'une procure l'autre ; en ce sens elle sauve, elle guérit, elle délivre du péché, et il n'est donc que juste de lui en attribuer à elle aussi la rémission.

II. — Les affirmations exclusives de saint Cyprien

1. Exclusives d'une absolution efficace sans pénitence. — 2. Le vrai sens de la lettre de Firmilien. — 3. La satisfaction préalable et l'absolution. — 4. Le pardon qui reste en suspens et la peine qui reste à subir.

Cependant cette conclusion se heurte à toute une série de textes de saint Cyprien, qui ont paru imposer de lui attri-

(1) A rapprocher de ce langage celui que tiendra saint Ambroise : « Non potestatem usurpamus sed servimus imperio, ne postea, cum venerit Dominus, et *ligatos invenerit quos opportuit solvi*, commoveatur adversus dispensatorem qui ligatos servaverit servos quos Dominus jusserat solvi »... Nam « *hic* petenda est *venia* ;... hic locus est *veniae* postulandae... *Nisi remissum peccatum hic* fuerit, non habebimus requiem ». (*In ps.* 38, 37-38 ; PL 14. 1057-58).

buer une doctrine toute différente. N'exclut-il pas formellement que la rémission du péché soit l'œuvre du prêtre lui-même et n'est-ce pas à l'expiation personnelle du pécheur qu'il réserve le pouvoir de l'obtenir ? D'après lui, la seconde justification s'opposerait précisément par là à la première : au baptême, le pardon est gratuit ; on ne le doit qu'aux mérites de la passion du Christ ; après le baptême, on ne saurait l'obtenir qu'au prix d'une pénitence « pleine », c'est-à-dire d'une longue et dure satisfaction, à défaut de laquelle, même absous par l'Eglise et admis de nouveau à sa communion, on demeure incertain d'être acquitté au jugement de Dieu.

Il y a donc lieu de regarder de près à ces affirmations et à la théorie qu'on en déduit.

On constate dès l'abord que les textes cités sont tous empruntés à des lettres ou à des ouvrages, où saint Cyprien s'applique expressément à rappeler ou à inculquer la nécessité ou l'efficacité de l'expiation personnelle ; ils visent soit les *lapsi*, qui prétendent être admis d'emblée à la paix de l'Eglise, soit les prêtres rebelles ou les « confesseurs » inconsidérés, qui prétendent la leur pouvoir accorder indépendamment de toute satisfaction de leur part. C'est là, aux yeux de saint Cyprien comme, nous l'avons dit, aux yeux de l'Eglise d'aujourd'hui, attribuer à l'absolution du prêtre une vertu que le Christ n'y a pas attachée. Donnée dans ces conditions, elle n'est plus celle que le Christ a voulue, et qui s'en croit le pouvoir n'agit plus au nom de Dieu ; la rémission du péché qu'il accorde n'est plus que la sienne propre, la rémission du serviteur, et le serviteur ne saurait nullement pardonner le péché en son nom personnel.

Aussi est-ce l'illusion d'un pardon de ce genre que dénonce saint Cyprien dans le passage célèbre du *De lapsis*, où, opposant l'homme à Dieu, il déclare l'homme incapable de remettre lui-même le péché. Il vient de dénoncer l'inanité de la paix obtenue dans ces conditions ; la communion au corps du Christ, qui en est la conséquence, est

une faute plus grave que celle de l'apostasie elle-même ; ceux qui offrent ainsi la paix aux *lapsi* sont leurs pires ennemis : en les détournant de la pénitence qui leur est nécessaire ils consomment leur ruine (16 ; H. 248-249).

« Que personne ne se trompe, poursuit-il alors, que personne ne se fasse illusion : *solus* Dominus misereri potest ; veniam peccatis quae *in ipsum* commissa sunt *solus* potest ille largiri qui peccata nostra portavit, qui pro nobis doluit... ; *homo* Deo major non potest esse, nec remittere aut donare indulgentia sua *servus* potest quod *in Dominum delicto graviore commissum* est, ne adhuc lapso et hoc accedat ad crimen, si nesciat esse praedictum : *maledictus homo qui spem ponit in homine. Dominus orandus est, Dominus nostra satisfactione placandus est.* » (17 ; H. 249[17-24]).

Ce qui est exclu ici, on le voit, est une rémission gracieuse, une « *donatio* », un pardon, en un mot, tel que Dieu seul, s'il lui plaisait, serait en droit de l'accorder, puisque le péché est contre lui (1), mais qu'il ne veut pas accorder en fait. Et de là vient la nécessité pour le coupable de « l'apaiser par sa satisfaction ».

Mais rien dans tout ce passage ne vise le cas de l'absolution régulièrement accordée après accomplissement de la satisfaction jugée nécessaire et suffisante par le prêtre. La question par conséquent de son efficacité et de la vertu qui lui est reconnue demeure hors de cause.

Et elle le reste également dans la lettre de Firmilien de

(1) Dans tout le passage l'accent est mis sur ce fait : la faute des *lapsi*, l'apostasie, est un péché contre Dieu lui-même — « *in Dominum* », « *in ipsum* » — et beaucoup en déduisent que saint Cyprien n'en admet point le pardon par l'Eglise. Ce qui est une autre question, dont nous n'avons pas à nous occuper en ce moment : on remarquera seulement que la pénitence exigée ici pour le péché *in Deum* l'est également ailleurs pour des péchés moindres, dont saint Cyprien admet certainement le pardon par l'Eglise (*epist.* 16. 2 et 17. 2) ; l'exclusion d'un pardon gracieux n'implique donc pas l'exclusion de tout pardon. D'ailleurs, ici-même, en invoquant la gravité du péché commis — *delicto graviore* — pour exclure qu'il soit remis gratuitement, saint Cyprien n'insinue-t-il pas qu'il pourrait l'être en cas de péché moindre ? Il le fera, nous le verrons, pour les libellatiques. Mais passons. Pour le point de vue qui seul nous occupe actuellement, l'hypothèse admise d'un refus de tout pardon aux apostats laisserait subsister entière notre conclusion. Déclarer leur péché soustrait à l'absolution du prêtre, n'est nullement exclure que cette absolution, quand elle est accordée aux péchés qui en sont susceptibles, ait pour but et pour effet direct d'en obtenir le pardon divin.

Césarée à saint Cyprien, que l'on se plaît à invoquer dans le même sens (*Epist.* 75. 4).

Il ne s'agit plus ici précisément des *lapsi*. Nous sommes en plein dans la controverse sur le baptême des hérétiques. Depuis longtemps saint Cyprien a pris parti contre Novatien ; Firmilien aussi sans doute : saint Basile le dit (1) et la communauté de pensée avec l'Eglise de Carthage, qu'il fait sonner si haut, ne permet point de supposer le contraire. Lui aussi, par conséquent, après pénitence, tout au moins à la mort, il les réconcilie. Mais sa lettre porte à leur endroit, ou plutôt, à l'endroit de tous les pécheurs, une réserve qui, isolée de son contexte, a paru dénier aux prêtres tout pouvoir réel d'absoudre de la faute.

Firmilien vient de rappeler — comme l'avait fait saint Cyprien lui-même (*Epist.* 72. 1 et 2), pour l'opposer à ce qu'il croit être le gouvernement trop personnel du pape Etienne, — l'usage, qui existe dans son Eglise, de réunions annuelles, où les évêques (2) délibèrent ensemble sur la conduite à tenir dans les affaires d'ordre général. On s'y occupe aussi, ajoute-t-il, des fidèles qui, après leur baptême, ont été les victimes des embûches du diable ; on cherche à procurer un remède à leurs blessures par la pénitence : « *ut... lapsis quoque fratribus et post lavacrum salutare a diabolo vulneratis per paenitentiam medella quaeratur* ». Mais cette phrase ainsi écrite, Firmilien s'arrête pour l'expliquer : ce n'est point, continue-t-il, que ces victimes du diable reçoivent de nous (*a nobis*) la rémission de leur faute ; mais nous faisons cela afin que par nous (*per nos*) ils soient amenés à mieux en comprendre la gravité et contraints d'en offrir à Dieu une satisfaction plus complète (3).

(1) *Epist. can.* 1 (PG 32. 668 B).

(2) Le texte traduit du grec dans la correspondance de saint Cyprien porte « *seniores et praepositi* » ; ce qui ferait croire à un synode de prêtres et d'évêques. Mais l'expression « *ubi praesident majores natu* », qui se lit un peu plus loin (7 ; H. 814^{30}) et qui, d'après le contexte, se doit entendre uniquement des évêques, oblige à admettre que le texte grec traduit par « *seniores et praepositi* » portait « οἱ πρεσβύτεροι ο προιστάμενοι » et que l' « *et* » (καί) a été introduit entre les deux termes par quelque copiste (Voir : Ernst : *Die Echtheit des Briefes Firmilians* dans *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1894, p. 240 et notes 86-90, p. 257).

(3) « Non quasi a nobis remissionem peccatorum consequantur, sed ut

Et telle est la phrase où se résumerait la pensée de Firmilien sur le pouvoir du prêtre à l'égard du péché : pousser à en faire pénitence, en imposer une expiation propre à en guérir (1). Et il est bien clair, en effet, que les réunions épiscopales dont il s'agit ici ne visent pas plus loin ; mais l'étrange et l'abusif est qu'on réduise aux décisions prises ainsi en commun les interventions des pasteurs dans la pénitence des divers pécheurs. C'est ici un exemple topique des constructions d'ordre général que l'on bâtit sur des mots isolés de leur contexte. Cette explication des mesures que les évêques arrêtent en concile est prise au sens d'un énoncé de thèse, où un docteur résumerait sa doctrine générale sur le rôle du prêtre dans la rémission des péchés.

Or, la phrase de Firmilien n'a nullement cette portée. Elle ne vise ni l'accomplissement de la pénitence par le pécheur, ni la réconciliation qui doit en être le terme ; encore moins détermine-t-elle l'effet propre de cette réconciliation quand elle est accordée. Ce point de vue, le seul qui nous intéresse pour le moment, n'est nullement envisagé ici.

L'intervention épiscopale, dont Firmilien spécifie le but, n'a rien de commun avec l'absolution donnée après accomplissement de la pénitence. Elle y est absolument antérieure. Elle se restreint à déterminer en général la nature et la durée de l'expiation à exiger pour les diverses catégories de fautes ; à chaque évêque ensuite d'appliquer aux pécheurs de son Eglise les décisions prises ainsi en commun (2). Cette administration individuelle de la pé-

per nos ad intelligentiam delictorum suorum convertantur et Domino plenius satisfacere cogantur » (H. 812 [26-29]).

(1) Ainsi l'entendent, entre autres, Poschmann (*Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1913 p. 248 et 250) et H. Koch (*Cyprianische Untersuchungen*, p. 283).

(2) Ainsi avait-on à Carthage, en 251, arrêté d'abord en concile la ligne de conduite à tenir à l'égard des diverses catégories de *lapsi*. C'est encore en concile, deux ans plus tard, qu'en prévision d'une nouvelle persécution on avait décidé d'accorder la paix à tous ceux qui avaient déjà accepté la pénitence. Mais les décisions ainsi prises en commun n'en avaient pas moins laissé subsister, pour les intéressés, l'obligation du rite de la réconciliation individuelle après examen de leur cas à chacun : « *Placuit... colligere intra castra milites Christi* et, *examinatis singulorum causis, pacem lapsis dare* » (*Epist.* 57, 5).

nitence reste ici hors de cause et il n'y a donc rien à tirer de cette phrase sur ce que croit et entend faire le prêtre lorsque, la pénitence accomplie, il rend au pénitent la paix de l'Eglise. La seule chose à en retenir est que, dès lors, en Asie comme en Afrique, on s'appliquait à établir le plus d'uniformité possible dans l'adaptation de la pénitence à la gravité des péchés. Les réunions épiscopales mentionnées par Firmilien sont au point de départ de la législation pénitentielle appliquée et expliquée un siècle plus tard par son successeur sur le siège de Césarée. Saint Basile, en effet, et saint Grégoire de Nysse, dans leurs lettres canoniques, se réfèrent fréquemment à ces prescriptions de ceux qu'ils appellent les « anciens » ou les « Pères » (1). Saint Basile même, dans un cas qui n'a pas été prévu anciennement, propose, pour en arrêter la solution, de recourir à une réunion d'évêques semblable à celles dont parle Firmilien (2). Et par là il confirme notre interprétation du langage de ce dernier : sa réserve à l'endroit des décisions prises en concile au sujet des pécheurs ne vise point l'acte même de leur absolution par le prêtre (3).

Ni l'évêque de Césarée, par conséquent, ni l'évêque de

(1) Voir, par ex., pour saint Basile can. I et préface. « εἴ τέ τι ἠκούσαμεν παρὰ τῶν πρεσβυτέρων » PG 32. 664 B) ; « ἔδοξε τοῖς ἐξ ἀρχῆς (665 B) ; τοῖς οἰκονομήσασι τὰ καθ'ἥμας πατρασί » (669 B) ; *can.* 4 : « τὸν αὐτὸν ὥρισαν κανόνα... ; ἀπὸ τῆς τῶν προειληφότων ἀκολουθίας » (673 A) ; *can.* 13 : « οἱ πατέρες ἥμων ἐν τοῖς φόνοις οὐκ ἐλογίσαντο » (681 B) ; *can.* 18, de lapsis virginibus : « οἱ πατέρες ἡμῶν... ἐνομοθέτησαν δεκτάς εἶναι » (717 B) ; *can.* 34, de mulieribus adulteris : « προσέταξαν » (728 A) ; *can.* 77: « Κεκανόνισται παρὰ τῶν πατέρων ἡμῶν » (805 A) ; *can.* 80 : « τὴν πολυγαμίαν οἱ πατέρες ἐσιώπησαν » (805 A) ; *can.* 81 : de apostatantibus apud barbaros : « Οὗτοι κατὰ τοὺς ἤδη παρὰ τῶν πατέρων ἡμῶν ἐξενεχθέντας κανόνας οἰκονομείσθωσαν » (805 B). — De même dans saint Grégoire de Nysse, *epist. can.* 2 (PG 45. 225 C et D) ; *can.* 4 (228 C) ; 5 (229 C-D et 232 C) ; 6 (232 D et 233 A-B) ; 7 (236 B).

(2) A propos des Encratites : « Τά κατὰ τούτους σεσιώπηται,.. Ὥστε, ἐὰν ἀρέσῃ τοῦτο, δεῖ πλείονας ἐπισκόπους ἐν ταυτῷ γένεσθαι, καὶ οὕτως ἐκθέσθαι τὸν κανόνα » (*Can.* 47 PG 32. 732 A et B).

(3) On peut donc se demander ce qui a pu motiver cette réserve. Sans doute, faut-il en chercher la raison dans le désir de prévenir toute fausse interprétation de la « guérison » des pécheurs, à laquelle les évêques se préoccupent de pourvoir dans leurs réunions annuelles. On aurait peut-être été tenté, en Afrique, d'y voir une sentence d'acquittement général semblable à celle qui avait été rendue à Carthage en 251 au sujet des libellatiques et en 253 au sujet de l'ensemble des pénitents (*epist.*

Carthage n'excluent que la réconciliation des pénitents ait elle aussi pour objet propre d'assurer le pardon du péché lui-même. Il reste seulement que saint Cyprien insiste plus encore sur la nécessité, à cet effet, de faire pénitence soi-même. C'est aux prières, aux larmes, aux œuvres, aux expiations du pécheur que le plus fréquemment et le plus explicitement il attribue le pouvoir de rémission. Ce sont elles qu'il compare de ce point de vue au baptême : « comme l'eau éteint le feu de la géhenne, l'aumône et les bonnes œuvres étouffent la flamme du péché » (1). Telle est leur vertu qu'elles permettent de « mériter la miséricorde de Dieu » (*Mereri Dei misericordiam*) (2). Expression contradictoire aux yeux de tout bon luthérien : n'implique-t-elle point la double idée d'un pardon gratuit et d'un pardon obtenu à titre de justice ? C'est en elle cependant, d'après R. Seeberg, que se résume la conception pénitentielle de saint Cyprien (3).

Tout étranger qu'il est à ces préjugés, M. Poschmann

57). Tout en réservant l'acte d'absolution à accorder individuellement aux intéressés (*epist.* 57. 5), on peut dire que les évêques avaient alors accordé en concile la rémission des péchés. Nous savons par l'exemple de l'évêque Antonianus (*epist.* 55) combien certains s'étaient choqués de la mesure de clémence prise à l'égard des libellatiques. Saint Cyprien, dans sa lettre 57, s'applique à justifier auprès du pape Corneille celle de 253 au sujet des pénitents en général. Il ne s'y dissimule point qu'elle sera blâmée ou que tout au moins certains évêques refuseront de s'y associer (5. H. 655[13]). Firmilien, qui n'ignorait point l'atmosphère de suspicions mutuelles où l'on vivait alors, pouvait craindre qu'on ne lui prêtât à lui et à ses collègues de prononcer ainsi en concile des sentences d'acquittement général. De là sans doute, son application à préciser qu'il ne s'agissat point, dans ces réunions annuelles, de remettre des péchés, mais, au contraire, qu'on y déterminait la pénitence à exiger des pécheurs.

(1) « Sicut lavacro aquae salutaris gehennae ignis extinguitur, ita eleemosynis atque operationibus justis delictorum flamma sopitur. Et, quia semel in baptismo remissa peccatorum datur, assidua et jugis operatio, *baptismi instar* imitata, Dei rursus indulgentiam largitur » (*De op. et eleem.* 2 ; cf. *de dom. orat.* 32).

(2) « Remedia propitiando Deo ipsius Dei verbis data sunt, quid deberent facere peccantes magisteria divina docuerunt, operationibus justis Deo satisfieri, *misericordiae meritis peccata purgari*... Mereri Dei misericordiam » (*De op. et eleem.* 5). « Quid petitis de *indulgentia* Domini quod non *impetrare mereamini?* » (*Epist.* 37. 4).

(3) « Diese Wendung vervollständigt die wunderliche Kombination von Erlösungs und Rechts-religion, die diese Busstheorie darstellt : der barmherzige Gott vergab die Sünde der gerechte Gott verlangt gute Werke : der barmherzige Gott gewährt neue Vergebung, der gerechte Gott knüpft

n'en estime pas moins lui aussi que saint Cyprien ramène tout à la satisfaction personnelle du pécheur. Il est également très frappé de cette comparaison entre les effets du baptême et ceux des bonnes œuvres (1) ; il remarque de même le retour constant de ces expressions « qui montrent dans la *paenitentia* ou la *satisfactio* la *causa instrumentalis* de la rémission des péchés. *De lapsis*, 17 : « *Dominus orandus est, Dominus nostra satisfactione placandus est* ». (cf. *epist.* 43. 2) ; *epist.* 19. 1 : « *Peccator operibus justis Dominum promeretur* »; (de même *epist.* 26) ; *epist.* 59. 13 : « *Satisfactionibus et lamentationibus justis delicta redimuntur, vulnera lacrimis abluuntur* » (cf. *epist.* 55. 21 ; 65. 1 etc.) » (2). Et, comme ces expressions opposent l'action du pécheur à celle du prêtre qui, par elle-même, est impuissante à obtenir le même effet, la conclusion lui semble s'imposer qu'en fait les œuvres du pénitent sont seules à obtenir le pardon ; le rôle du prêtre peut être d'y exhorter, d'y joindre en un certain sens les siennes propres et celles de l'ensemble des fidèles ; mais c'est uniquement le pénitent qui pose l'acte ou les actes, auxquels, à proprement parler, est attaché le pardon.

De part et d'autre, on le voit, le raisonnement est le même : l'insistance à relever la nécessité et l'efficacité de la pénitence personnelle exclut que saint Cyprien ait cru à la rémission du péché par l'absolution du prêtre. Et le raisonnement vaudrait, en effet, s'il était avéré ou bien que l'action du prêtre, à laquelle sont opposées ici ces œuvres efficaces de pardon, est celle du prêtre qui absout régulièrement après pénitence, ou bien qu'à l'époque de saint Cyprien on ne concevait pas une rémission sacramentelle du péché consécutive ou concomitante à des œuvres de pénitence destinées elles aussi à en préparer ou à

sie an die Satisfaktion, die Satisfaktion gegen die Gerechtigkeit *verdient* die Barmherzigkeit. Das ganze widerspruchsvolle Gebilde gipfelt in dem mereri misericordiam » (*Lehrbuch der Dogmengesch.* I, l. I, cp. 4, § 19, p. 546-547).

(1) *Zur Bussfrage in der cyprianischen Zeit* (ZSKT, XXXVII (1913), p. 24.

(2) *Ibid.* p. 248-250. De même *De lapsis* 35 : « Eleemosynae, quibus animae a morte liberantur... Delicta redimebant (H. 263[1 et 11]).

en assurer le pardon. Mais ni l'une ni l'autre de ces deux conditions ne se trouve vérifiée.

L'opposition d'abord mise entre les œuvres satisfactoires et l'action du prêtre à l'endroit du péché ne vise nullement l'absolution accordée régulièrement après pénitence. Les passages cités par M. Poschmann sont tous, à une exception près (1), empruntés aux écrits où saint Cyprien dénonce l'inutilité d'une paix sans pénitence, et dénonce la présomption soit des prêtres qui renoncent à exiger l'expiation des fautes, soit des pécheurs qui refusent de s'y soumettre.

Ailleurs, par contre, l'évêque de Carthage note comme un trait de la vraie pénitence qu'elle s'accomplisse en pleine soumission aux prêtres : « PAENITENTIAM ILLE AGIT *qui, divini praecepti memor, mitis et patiens et* SACERDOTIBUS DEI OBTEMPERANS, *obsequiis suis et operibus justis Dominum promeretur* » (2). Pensée que lui renvoient, en accentuant encore ce trait, des prêtres et des confesseurs de Rome. Eux aussi demandent à l'expiation personnelle de réparer et d'effacer le péché :

« Eluendae sunt... manus inquinatae operibus bonis et nefario cibo ora misera polluta paenitentiae sunt verae sermonibus expianda ;... illi ipsi oculi... quae inlicite commiserunt satisfacientibus Deo fletibus deleant » (3).

Mais ce qui donne leur valeur à ces expiations et à ces

(1) *Epist.* 55. 22. Saint Cyprien condamne ici le refus soit de la pénitence soit du pardon après pénitence faite. Il y oppose les promesses de pardon faites par Dieu lui-même aux œuvres de pénitence en général et à l'aumône en particulier. Des deux paroles bibliques citées à ce propos, la première : « *Memento unde excideris...* » s'entend nécessairement d'une chute consécutive au baptême ; la seconde : « *eleemosyna a morte liberat* », pourrait de soi s'appliquer aux péchés antérieurs ; aussi saint Cyprien en exclut-il ce sens en rappelant qu'il ne saurait être question de cette mort, car le sang du Christ l'a éteinte une fois pour toutes et l'eau du baptême nous en a délivrés ; la mort par conséquent dont l'aumône délivre est celle qui résulte des péchés commis après coup, et la parole de Dieu prouve donc bien que, contrairement à la doctrine des « obstinés » dont la lettre dénonce le rigorisme, Dieu promet le pardon des péchés postérieurs au baptême à qui accepte d'en faire pénitence.

(2) *Epist.* 19. 1 (H. 525^{9-11}). Le pénitent ainsi défini s'oppose ici encore aux apostats qui prétendent être reçus d'emblée à la communion.

(3) *Epist.* 31. 7.

larmes, c'est avant tout l'humilité dont elles procèdent et qui fait accepter d'être ainsi jugé par autrui ; la vraie pénitence se reconnaît à ce trait, et c'est cela qui cicatrise les blessures du péché :

« *Ad extenuationem delicti nihil numerus impudens* (1) *valere consuevit, sed pudor, sed modestia, sed paenitentia, sed disciplina, sed humilitas atque subjectio, sed alienum de se expectasse judicium, sed* ALIENAM DE SUO ACTU SUSTINUISSE SENTENTIAM. HOC EST QUOD PAENITENTIAM PROBAT ; HOC EST QUOD IMPRESSO VULNERI INDUCIT CICATRICEM » (2).

On ne saurait mieux dire que, loin de s'opposer, l'expiation du pécheur et l'action du prêtre concourent à procurer la réparation et la rémission du péché. Les correspondants de saint Cyprien ne songent pas à distinguer ici ce qui, dans l'œuvre commune, est l'effet propre de l'une ou de l'autre. Leur langage, tout à l'adresse des apostats qui refusent la pénitence à imposer par les prêtres, vise avant tout les actes du pécheur ; mais ils les veulent si manifestement réglés par le prêtre que leur formule anticipe en quelque sorte la notion actuelle du sacrement constitué à la fois par les actes du pénitent et par le jugement du confesseur. Sans préciser, comme on le fera plus tard, que de ces deux facteurs de la rémission du péché le second est celui qui influe le plus, ils disent très nettement que le premier ne peut rien sans lui ; c'est des deux que résulte le fruit à obtenir : « *Hoc est quod impresso vulneri inducit cicatricem* ».

Par là s'explique que saint Cyprien parle également de la « rémission » et de la « satisfaction par les prêtres » : « *satisfactio et remissio per sacerdotes apud Dominum grata est* » (*de lapsis*, 29) ; « *per episcopos et sacerdotes Domino satisfiat* » (*epist.* 43. 3). L'expression n'a rien de si étrange ; l'explication s'en trouve dans le langage que nous venons de rappeler de l'évêque et de ses correspon-

(1) L'expression vise, ici encore, les apostats qui comptaient sur leur grand nombre pour se faire rendre la communion sans pénitence.
(2) *Epist.* 31. 6 (H. 562[20]-563[4]).

dants de Rome. Lui et eux attestent ainsi qu'en insistant sur la valeur réparatrice et rémissive des œuvres du pécheur on n'entendait nullement exclure l'efficacité réelle de l'action sacerdotale ordonnée au même but.

Il résulte aussi de leur langage que l'on concevait parfaitement un pardon sacramentel consécutif à des œuvres de pénitence destinées elles aussi à l'obtenir.

Mais, pour vérifier ce second point, il suffit de rappeler la doctrine traditionnelle et alors courante que le baptême lui-même devait être précédé pour les adultes d'une purification par la pénitence.

Doctrine traditionnelle : elle s'exprime dès les *Actes des apôtres*, dans les premiers discours de saint Pierre. Avant de se faire baptiser, les juifs convaincus par sa parole doivent faire pénitence (2. 37-38). « Faites pénitence et convertissez-vous pour que soient effacés vos péchés », leur dit l'apôtre (3. 19). Au second siècle, le fait de cette pénitence préparatoire au baptême est si avéré que certains n'en admettent point d'autre (1).

Doctrine courante en Afrique au IIIe siècle : le *De paenitentia* de Tertullien en fait foi. Toute la première partie du traité est consacrée à établir la nécessité d'expier le péché avant d'en recevoir le pardon sacramentel. La pénitence qui y est prêchée à cette fin y apparaît tout aussi efficace contre le péché que le sont dans saint Cyprien les œuvres du pécheur.

Elle est « destinée, écrit Tertullien, à purifier les âmes, afin que toutes les souillures, toutes les taches... soient balayées, grattées et jetées dehors. Ainsi est préparé, bien net, le sanctuaire du cœur pour l'Esprit-Saint qui doit y descendre » (2). C'est à elle, reprend-il plus loin, que Dieu a promis le pardon. « *Qui poenam per judicium destinavit, idem et* VENIAM PER PAENITENTIAM SPOPONDIT » (IV. 1). Et il la présente comme la planche de salut jetée au catéchu-

(1) HERMAS. *Mand.* 4. 3.
(2) *Paenitentiam* destinabat *purgandis mentibus praepositam*, uti, quidquid error vetus inquinasset, id paenitentia verrens et radens et foras abjiciens mundam pectoris domum superventuro Spiritui Sancto paret » (II. 6).

mène. « C'est elle qui l'élevant au-dessus des flots des péchés où il se trouvait plongé le porte jusqu'au port de la clémence divine » (IV. 2-3). C'est elle qui nous rétablit dans la grâce du Seigneur : « *In gratiam nos Domini revocat* » (V. 1). Aussi est-il déraisonnable de prétendre au pardon sans accomplir la pénitence ; autant vaudrait tendre la main pour recevoir la marchandise sans en offrir le prix (1). Car Tertullien va jusque là : il parle dès lors de « compensation pour le péché » ; comme on fera pour les péchés commis après le baptême, il montre dans la pénitence le prix auquel, dès avant le baptême, Dieu a voulu mettre son pardon : « *Hoc enim pretium Dominus veniam addicere instituit ; hac paenitentiae compensatione redimendam proponit impunitatem* » (VI. 4).

Encore donc, conclut-il, que le baptême « abolisse le péché, il faut souffrir néanmoins pour avoir le bonheur d'en arriver là » (VI. 9). « Nous ne sommes pas plongés dans l'eau pour mettre fin à nos péchés ; mais, parce que nous y avons mis fin, nous avons déjà le cœur lavé : « *Jam corde loti sumus* » (VI. 17).

Sera-t-il possible à saint Cyprien ou à personne d'attribuer à la pénitence post-baptismale une vertu plus nettement purificatrice ?

Cette doctrine cependant l'évêque de Carthage la professe tout aussi bien que Tertullien. Sans mettre en doute que la rémission du péché soit l'effet du baptême, il presse néanmoins les adultes de la demander à Dieu par la pénitence, en lui faisant satisfaction pour leurs offenses. La conclusion de l'*ad Demetrianum* peut suffire à le montrer. Il y souhaite la grâce du salut aux païens, à celui-là même qui ne cesse point de déblatérer contre les chrétiens. Mais, pour l'obtenir, la pénitence leur est indispensable. Il les exhorte donc à s'y livrer, pendant qu'il en est temps encore, car, après la mort, il n'y a plus ni pénitence ni satisfaction. Le langage

(1) « Quam porro ineptum *paenitentiam* non adimplere et *veniam delictorum* sustinere ! Hoc est, pretium non exhibere, ad mercem manum mittere » (VI. 4).

qu'il leur tient à ce propos est exactement parallèle à celui qu'il adresse aux apostats.

De lapsis, 29.

« Confiteantur singuli, quaeso vos, fratres, delictum suum, dum adhuc qui deliquit in saeculo est, dum admitti confessio ejus potest, dum satisfactio et remissio per sacerdotes apud Dominum grata est. Convertamur ad Dominum mente tota et paenitentiam criminis veris doloribus exprimentes Dei misericordiam deprecemur... Illi moestitia satisfaciat... » (H. 258 et cf. *epist.* 55. 29 ; H. 643).

Ad Demetrianum, 25.

« Hortamur, dum facultas adest, dum adhuc aliquid de saeculo superest, *Deo satisfacere*... Quando istinc recessum fuerit, *nullus jam paenitentiae locus*, nullus *satisfactionis* effectus. ...In isto adhuc mundo manenti *paenitentia nulla sera est*... Tu, sub ipso licet exitu et vitae temporalis occasu, *pro delictis roges et Deum*... confessione et fide agnitionis ejus *implores ; venia confitenti datur* et credenti *indulgentia salutaris* de divina pietate conceditur. » (H. 369-370).

A l'égard des pécheurs déjà baptisés, l'insistance est sans doute plus grande sur les œuvres propres de la pénitence à accomplir. Il y a ici des formules scripturaires et des allusions à la discipline ecclésiastique que des païens n'auraient pas comprises ; et il est bien vrai d'ailleurs que les péchés commis après le baptême comportent une expiation plus marquée que les péchés antérieurs ; le pardon, si l'on veut, en est moins gratuit. Mais l'idée fondamentale est bien la même de part et d'autre : quelque efficace par lui-même que soit le rite sacramentel, il ne saurait produire son effet chez les adultes sans qu'eux-mêmes s'appliquent à se rendre dignes du pardon. Sur ce point, saint Cyprien pense comme Tertullien; il ne considère nullement l'efficacité attribuée aux œuvres du pécheur comme exclusive d'une rémission produite par l'action du prêtre et donc ce second supposé de la conclusion qu'on prétendait tirer de son insistance sur la nécessité de la pénitence personnelle fait lui aussi complètement défaut.

Cependant, et c'est ici aux yeux de M. Poschmann (*loc. cit.* p. 253) la meilleure preuve en faveur de la conception attribuée par lui à saint Cyprien, cependant l'expiation du péché après le baptême est à ce point requise qu'à son défaut

et malgré la réconciliation par l'Eglise, le salut du pécheur demeure incertain jusqu'au jugement de Dieu.

Telle est du moins la pensée qui semble se traduire dans certaines réflexions de l'évêque de Carthage. Il parle d'une révision par Dieu de l'absolution donnée par les prêtres : ceux-ci n'accordent la paix que sous réserve de cette approbation suprême et elle ne leur paraît assurée qu'autant que la pénitence de l'intéressé sera estimée suffisante (1). La sentence rendue par eux n'est donc que provisoire ; en pardonnant aux pécheurs, ils ne prétendent point les soustraire aux jugements de Dieu ; tout au contraire, les portes de l'Eglise ne leur sont ouvertes que pour leur permettre d'y attendre avec confiance cette sentence définitive. « *Curatum Deo judici reservamus* » écrit saint Cyprien du pécheur réconcilié par l'Eglise (2) et les prêtres de Rome déclarent de même que l'absolution ainsi donnée laisse subsister l'incertitude sur ce que Dieu décidera : « *Deo ipso sciente quid de talibus faciat et qualiter judicii sui examina ponderet* » (3).

Même après leur réconciliation, le sort des pécheurs reste donc en suspens ; il ne sera définitivement fixé que quand le Seigneur lui-même viendra à son Eglise pour juger ceux qui s'en rendent dignes par la sincérité de leur pénitence (4). Aussi est-ce proprement à ce moment-là que se recueillera le fruit de l'intercession des martyrs et de la participation à leurs mérites ou aux bonnes œuvres de la communauté des justes (5). Comme l'intervention des prêtres dans la péni-

(1) « Neque enim praejudicamus Domino judicaturo quo minus, si paenitentiam plenam et justam peccatoris invenerit, tunc ratum faciat quod a nobis fuerit hic statutum » (*Epist.* 55. 18 ; H. 636^{13-15}).

(2) *Ibid.* 19 (H. 638^{6}).

(3) *Epist.* 30. 8 ; H. 556^{12}.

(4) « Qui ex toto corde paenituerint et rogaverint, in Ecclesiam debent *interim* suscipi et in ipsa Domino reservari, qui, ad Ecclesiam suam venturus, de illis utique quos *in ea intus invenerit* judicabit » (*Epist.* 55. 29 ; H. 647^{13-15}). Nous traduisons « *interim* » par « dès maintenant », sans méconnaître ce qu'Hugo Koch (*Cyprian. Untersuch.* p. 264) s'est bien inutilement appliqué à prouver, que le mot suggère par lui-même l'idée d'un acte ultérieur destiné à compléter ou à réviser celui qui se pose actuellement. Ici, la pensée réelle est bien que le pénitent doit être réconcilié dès avant sa mort, sans attendre le jugement de Dieu dont réserve est toujours faite. — Voir, plus loin, p. 292-293.

(5) « Credimus quidem posse apud judicem plurimum martyrum merita

tence, leurs mérites serviront d'appoint aux œuvres de pénitence requises normalement du pécheur pour avoir part à l'indulgence divine (1).

Car saint Cyprien maintient toujours sa doctrine du pardon mérité par les œuvres soit du pécheur soit de ceux qui sont admis à lui servir de caution et son langage, observe M. Poschmann, ne se comprendrait absolument pas s'il avait considéré le péché comme réellement effacé par l'absolution du prêtre (2).

Conclusion fort juste, en effet, si les réflexions de l'évêque de Carthage, d'où l'on prétend la déduire, visaient réellement un jugement de Dieu ayant pour objet propre de justifier le pécheur en rapportant purement et simplement la sentence de condamnation encourue par son péché. Mais, à un cas près que nous allons voir, cela n'est pas. Le cas général envisagé par saint Cyprien lorsqu'il parle d'une révision par Dieu des absolutions accordées par l'Eglise laisse hors de cause le pardon proprement dit du péché.

Exception est faite pour l'absolution des simulateurs, de ceux que saint Augustin appellera plus tard les « *ficti* ». Le prêtre peut être trompé par eux. Tenu de n'accorder la paix qu'à ceux qui la demandent avec un cœur profondément contrit (*qui ex toto corde penituerint et rogaverint : epist.* 55. 29), il peut lui arriver de réconcilier des pécheurs n'ayant que les dehors de la pénitence, et Dieu, dont on ne saurait se jouer ainsi puisqu'il voit le fond des cœurs, réformera donc alors le jugement rendu par son ministre (3) ; la

et opera justorum, sed cum judicii dies venerit, cum, post occasum saeculi hujus et mundi, ante tribunal Christi populus ejus astiterit » (*De lapsis*. 17).

(1) « Si precem toto corde quis faciat, si veris paenitentiae lamentis et lacrimis ingemescat, si ad veniam delicti sui Dominum justis et continuis operibus inflectat, misereri talium potest (Deus) ; potest ille indulgentiam dare, sententiam potest ille deflectere ; paenitenti, operanti, roganti potest ille clementer ignoscere, potest in acceptum referre quidquid pro talibus et petierint martyres et fecerint sacerdotes » (*De lapsis*. 36 ; H. 263^{13-27}).

(2) « So würde der Kirchenvater auf keinem Fall gesprochen haben, wenn er die Auffassung gehabt hätte, dass die Sünde durch die kirchliche Lossprechung getilgt würde » (ZSKT, 1913, p. 254).

(3) « Neque praejudicamus Domino judicaturo quominus si... nos aliquis *paenitentiae simulatione deluserit*, Deus, qui non deridetur et qui

révision même qu'il en fera sera totale et il condamnera celui que le prêtre avait cru acquitter. Mais ce n'est là qu'une hypothèse extrême dont saint Cyprien, lorsqu'il l'envisage, se hâte d'ajouter qu'on aurait tort d'en prendre prétexte pour refuser systématiquement d'absoudre une catégorie quelconque de pécheurs (1).

Le cas général, qui retient sa pensée comme celle du clergé de Rome lorsqu'il réserve le jugement de Dieu à venir, est tout autre. Il s'agit alors de pécheurs supposés sincèrement contrits mais auxquels, pour des motifs quelconques, on accorde la paix sans qu'ils aient accompli une « *poenitentiam plenam et justam* », c'est-à-dire une pénitence proportionnée à la gravité de leurs fautes. Aussi, le résultat à attendre de la révision prévue n'a-t-il point pour objet le salut éternel lui-même. Dès maintenant le péché qui y faisait obstacle est tenu pour réellement pardonné ; le pécheur est vraiment réconcilié avec Dieu et la preuve en est dans son admission à la table du Seigneur. Tandis qu'y prendre part sans avoir été ainsi régulièrement absous est considéré comme une violence faite au corps du Christ et un crime pire que celui de l'apostasie (2), ceux à qui l'Eglise a accordé sa paix y ont accès de plein droit et cela seul suffirait à prouver qu'elle les considère comme vraiment purifiés de leur faute.

Cela, M. Poschmann s'en est bien rendu compte. Lui non plus n'admet pas que ce jugement ultérieur du Seigneur, auquel l'Eglise renvoie ceux qu'elle consent à ab-

cor hominis intuetur, de his quae nos minus perspeximus judicet et servorum sententiam Dominus emendet » (*Epist.* 55. 18 ; H. 636[13-18]). — M. Poschmann (ZSKT, 1913, p. 260, note) a très heureusement maintenu, contre son émule K. Adam, que la « *simulatio paenitentiae* » mentionnée ici s'oppose, non pas à la « *paenitentia plena et justa* », mais à la pénitence vraie ou sincère.

(1) *Epist.* 55. 18-19. — C'était le moyen employé par les Novatiens pour se maintenir « purs » de toute contamination par les pécheurs ; mais saint Cyprien leur montre que c'est là méconnaître la magnanimité de Dieu (*ibid.* 22-23) et qu'il y a d'ailleurs présomption et naïveté à prétendre se préserver ainsi de tout contact avec le péché : n'y a-t-il donc pas des voleurs et des adultères parmi eux ? Ils les supportent néanmoins comme s'ils ne prétendaient point sonder et juger le fond des âmes (*Ibid.* 25-27). Eux aussi, par conséquent, passent outre à cette possibilité de se tromper en accordant la paix de l'Eglise à qui la demande.

(2) *De lapsis.* 16 (H. 248[23-34]) ; voir ci-dessus p. 42-43.

soudre elle-même, puisse aboutir pour eux à une condamnation (1). A vrai dire même, il reconnaît que la rémission du péché, au sens où nous l'entendons aujourd'hui, a déjà eu lieu. Si saint Cyprien, remarque-t-il, ne le dit pas en propres termes, c'est uniquement faute d'avoir distingué comme nous la remise de la coulpe et la remise de la peine. Pour lui, remettre le péché comporte l'une et l'autre, et, parce que la paix accordée par l'Eglise laisse subsister la dette de la peine, il réserve à Dieu seul, quand il jugera le péché sufissamment expié, d'en prononcer la rémission ainsi entendue.

Cette observation est des plus justes et des plus fécondes; elle ne vaut pas seulement pour l'évêque de Carthage, il la faut tenir présente à l'esprit pour comprendre exactement la plupart des anciens écrivains ecclésiastiques.

Mais ce qui étonne c'est qu'ayant fait cette observation, M. Poschmann en ait si peu tiré parti pour son interprétation de saint Cyprien. Elle lui sert, après coup, à discerner chez lui l'idée d'une réelle rémission de la coulpe par l'Eglise elle-même (2) ; mais elle ne l'empêche point de maintenir qu'il n'a point reconnu à cette dernière le pouvoir de remettre le péché au nom de Dieu. C'est là pour le moins se buter à des mots. Aussi, pour qui s'attache aux réalités, la réserve faite par saint Cyprien du jugement divin à subir par le pécheur que l'Eglise admet à la paix, n'infirme-t-elle nullement les affirmations relevées chez lui sur la vertu proprement rémissive de l'absolution sacerdotale. Lui-même a si nettement distingué entre le pardon de Dieu ainsi obtenu et la mise en possession immédiate de la gloire ou des biens éternels.

Le *De lapsis* se termine précisément sur cette distinction. L'évêque y propose aux « faillis » une réhabilitation à deux degrés.

Le premier ne comporte que la « *venia* ». La pénitence commune peut suffire à l'obtenir. Sur le vu des prières et des larmes du coupable lui-même, par égard pour les in-

(1) « Sie werden nicht ewig verdammt » (ZSKT, 1913, p. 258).
(2) *Ibid.* p. 262-263 ; voir ci-dessus, p. 13-14.

tercessions des martyrs et les interventions des prêtres, Dieu accordera son indulgence et reviendra sur sa sentence de condamnation (*potest ille indulgentiam dare, sententiam suam potest ille deflectere*) (1). Mais le second suppose plus de générosité et a une plus grande efficacité. Si quelqu'un, poursuit l'évêque, s'applique à apaiser Dieu par une satisfaction plus complète, Dieu peut lui faire la grâce de revenir au combat et de provoquer l'ennemi qui l'a vaincu une première fois. Lui alors, par son courage à confesser sa foi, réjouira l'Eglise qu'il avait contristée naguère et il ne méritera plus seulement le pardon, il méritera aussi la couronne (*nec solam jam Dei veniam merebitur sed coronam*) (2).

Du simple pardon du péché, qui garantit le salut, à l'entrée en possession de la gloire il y a donc de la marge, et c'est celle qui sépare la rémission du péché, assurée par l'absolution sacerdotale, du jugement divin, qui couronne la purification suprême des élus.

Elle peut être fort large, remarque ailleurs saint Cyprien, et lui-même s'applique alors à faire ressortir ce qu'a de précaire et de provisoire, comparé à celui des justes demeurés toujours fidèles à la foi et à la vertu, le sort des pécheurs qui meurent après avoir été réconciliés par l'Eglise. Pour les premiers, c'est la sécurité totale et la récompense immédiate ; pour les autres, encore qu'ils n'aient plus à craindre pour leur salut éternel, c'est l'attente et la perspective d'un dernier jugement à subir ; c'est encore, en un certain sens tout au moins, un pardon à obtenir et une dette à acquitter ; c'est, en un mot, une purification à parfaire, qui peut comporter de longues et douloureuses expiations (3) et l'on comprend, dans ces conditions, que l'Eglise, tout en absolvant le pénitent, lui garantisse si peu

(1) *De lapsis*. 36 (H. 263[24-25]).
(2) *Ibid*. (264[9]).
(3) *Epist*. 55. 20. Saint Cyprien va ici au devant de l'objection qu'on pourrait faire à l'absolution des apostats au nom du maintien de l'idéal chrétien. Pas plus que le pardon accordé aux péchés de la chair n'empêche la virginité ou la continence de s'épanouir dans l'Eglise, l'absolution donnée aux apostats ne diminuera l'attachement à la foi. Il y a si loin, à la mort, de ceux qui sont restés purs ou ont souffert le

l'exemption de tout châtiment qu'elle le renvoie, au contraire, au tribunal de Dieu, pour s'en entendre fixer la mesure.

En ce sens, il y a donc bien lieu de parler d'un acquittement provisoire et d'une révision par le Seigneur des jugements de ses ministres. Eux, en acceptant de réconcilier le pénitent, ont renoncé à exiger qu'il poursuive encore son expiation (1) ; Dieu, au contraire, peut lui en infliger encore de nouvelles et d'une durée d'autant plus longue que sa satisfaction sur terre aura été plus imparfaite ou plus écourtée.

Aussi, n'en faut-il pas davantage pour expliquer les réserves de saint Cyprien sur la ratification telle quelle de l'absolution donnée par le prêtre, ou les incertitudes dont témoignent les prêtres de Rome sur le traitement que Dieu réserve aux apostats que l'imminence d'un danger de mort aura fait absoudre presque au lendemain de leur chute : « *Deo ipso sciente quid de talibus faciat et qualiter judicii sui examinet pondera* » (*Epist.* 30. 8). A leur endroit le jugement de Dieu peut rester sévère ; ils peuvent être condamnés à une longue expiation : « *purgari diu igne* » (2) ; le jugement de l'Eglise ne les en met pas à l'abri ; mais il les soustrait à la sentence de damnation et cela suffit pour que lui soit reconnue une véritable valeur de rémission à l'égard du péché. Nous avons vu que saint Cyprien la lui attribuait ; les réserves faites par lui sur la plénitude

martyre à ceux qui, ayant failli, se sont relevés par la pénitence. Et voici le contraste :

Poour les pécheurs réconciliés :	Pour les justes n'ayant jamais failli — ou pour les martyrs :
« Aliud est ad veniam stare.	aliud ad gloriam pervenire.
Aliud missum in carcerem non exire inde donec solvat novissimum quadrantem,	aliud statim fidei et virtutis accipere mercedem.
Aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari in igne,	aliud peccata omnia passione purgasse.
Aliud denique pendere in die judicii ad sententiam Domini,	aliud statim o Domino coronari. » (H. 638[16-22]).

(1) Telle est au moins, en Afrique, la pratique fermement attestée par saint Cyprien (*Epist.* 55. 13).

(2) Sur l'eschatologie que suppose cette doctrine, voir d'Alès : *La théologie de saint Cyprien*, p. 33-35 et 285 note 1.

des conséquences à en résulter ne contredisent point cette doctrine fondamentale.

III. — La doctrine positive du IIIe et du IVe siècle

1. La purification par la restitution du Saint-Esprit.
2 Saint Jérôme résume la pensée commune d'Origène à saint Augustin.

Saint Cyprien ne se borne point à admettre la connexion que nous avons dite entre l'absolution du péché par le prêtre et le renoncement par Dieu à en poursuivre le châtiment éternel. Lui et les écrivains ecclésiastiques du IVe siècle lui attribuent en propres termes un effet positif, qui suffirait à en faire un acte sacramentel et qui, à lui seul, exclurait l'hypothèse d'une simple rémission de la peine ecclésiastique.

L'évêque de Carthage, par exemple, parle en toutes lettres d'une purification de la conscience par la main du prêtre qui lui est imposée lors de sa réconciliation (*purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis*) (1). Lui, qui voit dans les pécheurs des temples profanés d'où s'est enfui le Saint-Esprit (*de quorum pectoribus excesserit Spiritus Sanctus*) (2), il assigne comme but propre à la réconciliation des pénitents de les remettre en possession de ce don du Père : si l'Eglise ne leur rendait point sa paix, ils en demeureraient privés et ne pourraient point compter sur lui pour les aider à confesser leur foi : « *quomodo potest ad confessionem paratus aut idoneus inveniri, qui non prius, pace accepta, receperit spiritum Patris ?* » (*Epist.* 57. 4 ; H. 653[23-24]).

Aussi saint Cyprien n'hésite-t-il pas à écrire que dans « la paix reçue » avant terme, par exemple en danger de mort, les pénitents reçoivent le gage même de la vie éter-

(1) *De lapsis*, 16 (H. 248[22]). Le « sacrifice » est mentionné ici parce que la réconciliation se faisait à la messe et avait pour premier effet public de permettre au pécheur d'unir son offrande à celle des fidèles.
(2) *Epist.* 66, 2 (H. 728[3]). Voir de même dans le *De habitu virginum* 2 : « *Ne offensus sedem quam inhabitat derelinquat* » (H 188[24]).

nelle : « *pignus vitae in data pace percipiunt* » (1) ; ce qui est reprendre l'expression de saint Paul sur « le gage de notre héritage » qu'est le Saint-Esprit répandu dans nos âmes (2), mais ce qui, malgré la différence des mots et des notions, est aussi exprimer la doctrine actuelle de l'infusion de la grâce par l'absolution.

Sur ce point d'ailleurs, saint Cyprien ne fait que tenir le langage classique de l'antiquité chrétienne ; où nous parlons du recouvrement de la grâce par l'absolution, on parlait alors du recouvrement du Saint-Esprit lui-même. Tertullien l'avait écrit : le péché grave fait perdre le Saint-Esprit dont le Père a fait don au baptême (3) ; réconcilier le pénitent, lui remettre ses péchés après pénitence, comme prétendent le faire les psychiques, c'est donc le revêtir à nouveau du Saint-Esprit : « *recuperabit igitur vestem priorem, indumentum Spiritus Sancti* » (4). En Orient, l'auteur de la *Didascalie des Apôtres* devait pareillement, peu après saint Cyprien, expliquer dans le même sens la portée du rite de la réconciliation pénitentielle. L'imposition des mains, par laquelle l'évêque rend au pénitent la paix de l'Eglise, lui tient lieu en quelque sorte de baptême ; c'est par elle, en effet, comme par le baptême, que l'on reçoit le Saint-Esprit (5).

Même conception dans saint Ambroise. Ni lui ni les Novatiens ne songent à distinguer l'objet de la rémission ac-

(1) *Epist.* 55. 13. (H. 632[22]). A noter le lien si étroit mis ici entre le don de la paix elle-même et le « *pignus vitae* ». Il exclut que la paix mette seulement en état de recevoir la vie en participant aux moyens de salut et de sanctification que l'Eglise réserve à ses fidèles. C'est le don même de la paix qui met en possession du « *pignus vitae* » ; les pénitents ici en vue avaient reçu la paix en vue de la mort que l'on croyait imminente et l'on ne comptait donc pas pour les vivifier sur la participation à la vie de l'Eglise qu'on leur rendait ainsi possible.

(2) *Eph.* 1. 14 et comp. 2 *Cor.* 1. 22.

(3) « Acceptam a Deo Patre substantiam, utique baptismatis, utique Spiritus Sancti, et exinde spei aeternae... prodigit » (*Pud.* IX. 9).

(4) *Ibid.* 10-11.

(5) « Et erit ei loco baptismi impositio manus ; namque aut per impositionem manus aut per baptismum accipiunt participationem Spiritus Sancti » (II. 41, 2) ; éd. Funk, p. 130 ; éd. Connolly, p. 104. Là aussi, l'état de grâce est caractérisé par la possession du Saint-Esprit. On le reçoit au baptême et on ne le perd que par le péché (VI. 21, 1 et 4-5 ; F. p. 368 et 370-371 ; Connolly, p. 242 et 246).

cordée par Dieu ou par l'Eglise. Les Novatiens tiennent seulement que cette rémission est exclusivement l'œuvre de Dieu et que l'Eglise ne saurait y avoir part : « *Domino soli remittendorum criminum potestatem reservant* » (1). L'évêque de Milan soutient, au contraire, qu'elle le peut et le doit et il le prouve, *ad hominem*, en prouvant qu'on lui en reconnaît le droit et le pouvoir pour le baptême.

Dans les deux cas, en effet, c'est du péché à remettre qu'il s'agit et, puisque, dans le baptême, le prêtre ne s'en attribue le pouvoir qu'en vertu d'un don de Dieu, pas plus ici que là, il n'y a à lui objecter que la rémission du péché dépasse le pouvoir de l'homme.

« Cur baptizatis, si per hominem peccata dimitti non licet ? In baptismo utique remissio peccatorum omnium est : quid interest utrum per paenitentiam an per lavacrum hoc jus sibi datum sacerdotes vindicent ? » (*De paenit.* I. 8, 36 ; PL 16. 477 b).

Dans les deux cas, en d'autres termes, l'effet à produire est du même ordre surnaturel : « *Unum in utroque mysterium est* » (*ibid.*) et il n'y a pas d'ailleurs à prétexter d'une vertu spéciale qui, agissant uniquement dans le baptême, laisserait la pénitence incapable de l'obtenir ; ici également le nom de Dieu opère : « *Sed dicis quia in lavacro operatur mysteriorum gratia. Quid in paenitentia ? Nonne nomen Dei operatur ?* » (*ibid.* 37 ; 477 C).

Nul doute que la pénitence, présentée ici comme assurant la rémission du péché à l'égal du baptême, ne soit la pénitence administrée par l'Eglise, ou, plus exactement, l'absolution qui la couronne : entre catholiques et Novatiens, elle seule se trouvait en question. Ce « nom de Dieu », qui y « opère » et en explique l'efficacité, se doit chercher, croyons-nous, dans la prière dont s'accompagne le rite de la réconciliation ; mais il importe peu (2), et saint Ambroise insiste avant tout sur le don fait au prêtre du Saint-Esprit

(2) *De paenitentia*, I, 2, 6 (PL 16. 467B).

(2) Il est possible, en effet, qu'en parlant du « nom de Dieu qui opère » dans la pénitence comme au baptême, saint Ambroise ne fasse allusion qu'au pouvoir et au commandement reçu de Dieu de remettre les péchés. Se rappeler l'expression « servimus imperio » notée ci-dessus, p. 41, note 1.

pour expliquer qu'il puisse, comme Dieu et en son nom, remettre le péché.

« Le Saint-Esprit, dit-il dans un de ses sermons, le Saint-Esprit que nous avons reçu, ne nous remet pas seulement nos péchés ; il fait aussi que nous ses prêtres nous remettions aux autres leurs péchés » (1). « Qui a reçu le Saint-Esprit a reçu le pouvoir de délier le péché et de le lier », écrit-il de même dans le *De paenitentia,* en se référant aux paroles du Christ dans saint Jean, et il conclut immédiatement de là que se dénier ce pouvoir, comme le font les Novatiens, c'est avouer n'avoir pas reçu le Saint-Esprit : « *Qui solvere non potest peccatum, non habet Spiritum Sanctum* ». La preuve est facile. Le prêtre a pour office d'agir au nom du Saint-Esprit (*munus Spiritus Sancti est officium sacerdotis*) (2) ; or, le Saint Esprit a droit et pouvoir sur les crimes à délier et à lier : « *jus autem Spiritus Sancti in solvendis ligandisque criminibus est* ». Qui donc craint de ne posséder pas ce droit et ce pouvoir, comment peut-il prétendre avoir reçu mission de lui ? « *Quomodo igitur munus ejus vindicant, de cujus diffidunt jure et potestate ?* » (3).

Comme le parallélisme établi entre l'effet de l'absolution et celui du baptême, ce recours à la vertu du Saint-Esprit, pour expliquer que soit accordée par le prêtre la rémission du péché réservée par les Novatiens à Dieu seul, suffirait à exclure que saint Ambroise ait entendu l'absolution sacerdotale de la simple rémission d'une peine ecclésiastique. L'action d'ailleurs qu'il lui attribue sur l'âme du pécheur lui-même achèverait, s'il y avait lieu, de nous faire entendre sa pensée sur ce point.

La réconciliation du pénitent correspond pour lui à la réception en grâce de l'enfant prodigue. Comme le père de l'Evangile à son fils, l'Eglise lui rend les biens mêmes qu'il a perdus par le péché : la paix, la robe nuptiale et

(1) *In ps* 118, *sermo* 10. 17 (PL 15. 1336A).

(2) Ne pourrait-on pas, ne devrait-on pas traduire que le prêtre a charge et délégation pour exercer les pouvoirs propres du Saint Esprit ?

(3) *De poenit.* I. 2. 8 (PL. 16. 468-469).

le sceau même du Saint-Esprit : « *Osculum, quod insigne est sacrae pacis ; stolam,... quae vestis est nuptialis ; ... annulum, quod est fidei pignus et Sancti Spiritus signaculum* » (1).

C'est donc toujours la même pensée : absoudre le pécheur, lui rendre la paix de l'Eglise et l'admettre de nouveau à la communion, c'est lui remettre son péché, car c'est le remettre lui-même en possession de l'Esprit, qui, par sa présence et son action, purifie et sanctifie les âmes.

Ainsi l'expliquera saint Augustin, et le Dr Poschmann a lui-même établi jadis que telle était sa doctrine formelle : loin d'admettre, comme le prétendait le Dr K. Adam, que le rôle du prêtre dans la rémission du péché consistât uniquement à absoudre de la peine imposée par l'Eglise en déclarant suffisante l'expiation accomplie, il a toujours enseigné que l'Eglise, en rendant sa paix au pénitent, entend lui rendre le Saint-Esprit et l'absoudre ainsi des liens du péché lui-même (2). Pour l'évêque d'Hippone, rappelle-t-il encore aujourd'hui, la rémission du péché est l'effet de la charité divine que produit la réconciliation de l'Eglise (3) ; mais cette doctrine lui paraît si exclusivement propre et personnelle au grand docteur qu'elle le lui fait mettre à l'écart du reste des auteurs anciens : sa conclusion générale, nous l'avons dit, va à attribuer à ces derniers la doctrine même qu'il reprochait jadis à son confrère d'avoir découverte dans saint Augustin.

Ce que nous venons de dire des écrivains qui lui sont antérieurs prouve assez, croyons-nous, pour ce qui les concerne, la fausseté de cette vue. Eux aussi voyaient dans la restitution du Saint-Esprit au pénitent l'effet propre et voulu du rite réconciliateur ; ainsi concevaient-ils qu'il rentrât en grâce avec Dieu et que le péché lui fût remis en son nom. Dès avant la conversion de saint Augustin, on

(1) *De paenit.* II. 3, 18 (PL 16. 500).
(2) *Die kirchliche Vermittelung der Sündenvergebung nach Augustin* (ZSKT. 1921, p. 215-228 et 405-413).
(3) *Die abendländ. Kirchenbusse*, p. 46, note 3 et p. 257, note 2. — Sur ce même sujet, voir ce que nous écrivions dans les RSR de 1914. p. 220-224, et notre *De paenitentia*, n° 156-161.

peut dire que c'était là dans l'Eglise un point de doctrine courante.

Pour l'auteur, par exemple, de la *Consultatio Zachaei et Apollonii*, il y a identité entre le refus d'absoudre après pénitence et le refus de rendre le Saint-Esprit ; l'erreur novatienne se définit indifféremment par l'un ou par l'autre de ces deux traits. « *Post lavacrum spirituale pollutos* PURGARI *non posse ; ... inviolabile Spiritus Sancti munus tradi per homines semel posse,* AMISSSUM RESTITUI NON POSSE ; *post baptismum, id est, post Spiritus Sancti susceptionem,* REDINTEGRANDAE GRATIAE LOCUM NON ESSE » (1). Et ce qui est ainsi refusé, c'est exactement le pardon même de Dieu ou ce qui le procure ; car, entre catholiques et hérétiques, le point précis du débat demeure uniquement celui-là : ceux qu'on admet à la pénitence, faut-il leur en assurer soi-même le fruit ? Oui, répond l'Eglise, et c'est pourquoi elle absout ; non, répondent les Novatiens, car le pardon n'est à attendre que de Dieu ; et c'est pourquoi ils refusent d'absoudre : « *Locus paenitentiae non negatur, sed a Deo venia est speranda* » (2).

Saint Jérôme, dans son *Dialogue contre les Lucifériens*, présente de même comme un fait admis de tous que réconcilier le pénitent soit lui conférer à nouveau le Saint-Esprit. L'adversaire qu'il met en scène y trouve son argument pour la démonstration de sa thèse rigoriste. Le prêtre, dit-il, a le pouvoir de remettre le péché (*potest peccata dimittere*) (3), et il le montre, qui procède à la réconciliation d'un pénitent.

« Imponit manum subjecto, *reditum Spiritus Sancti invocat*, atque ita eum qui traditus fuerat Satanae in interitum carnis, ut spiritus salvus fieret, indicta in populum oratione, altario reconciliat nec prius unum membrum restituit sanitati quam omnia simul membra confleverint. Facile quippe ignoscit filio pater — [i. e. Deus] — cum mater [i. e. Ecclesia] — pro visceribus suis deprecatur... Hoc ergo

(1) II. 18 (P L 20. 1141C et cf. 1143A).
(2) *Ibid.* (1141 C). Plus loin (1143 C), il identifie la réception à la paix de l'Eglise avec la réception du prodigue par son père ; la « *stola* » rendue par le père à son fils représente le « *gratiae vestimentum* ».
(3) 5 (PL 23. 160 A).

gradu laïcus paenitens restituitur Ecclesiae, ibique sequitur venia ubi luctus praecesserat. » (PL. 23. 159 A-B.)

On ne saurait trop s'arrêter à cette description de l'absolution solennelle par le prêtre. Elle n'est pas seulement, avec celle de Tertullien, la plus animée que nous ait laissée l'antiquité ; elle permet aussi de constater que les traits essentiels de la doctrine de saint Augustin sur la rémission du péché appartiennent dès lors au domaine commun.

Le pardon (*venia*), celui que Dieu lui-même accorde (*ignoscit filio Pater*), n'a lieu que dans l'Eglise, après le retour du prodigue au sein de la mère qui a pleuré sur le fruit de ses entrailles. C'est donc la réconciliation par l'Eglise qui le procure, il est le fruit de ses prières, de celles du prêtre en particulier. Or, l'objet propre de la prière sacerdotale est le retour du Saint-Esprit dans l'âme du pénitent (*reditum Spiritus Sancti invocat*) et c'est en lui rendant ainsi le Saint-Esprit qu'il le réconcilie avec l'Eglise et le rend à la santé (*Reditum Spiritus Sancti invocat atque ita eum... altario reconciliat,... restituit sanitati*).

Voilà bien le propre enseignement de saint Augustin (1) : le pardon divin n'est pas un bienfait à escompter pour celui qui est admis à participer de nouveau à la vie de l'Eglise ; il est l'effet propre et immédiat de la paix qui lui est accordée ; la réinsertion dans le corps vivant de l'Eglise, le retour définitif à la santé du membre malade ou mort, la rémission du péché par Dieu ne sont que des aspects divers de l'effet propre et unique qu'entend obtenir le prêtre en réconciliant le pénitent : lui rendre le Saint-Esprit

Ce n'est pas tout, et ce langage de saint Jérôme ne prélude pas seulement à l'enseignement sur lequel la controverse antidonatiste obligera saint Augustin à insister. Il synthétise aussi toute la pensée de l'antiquité sur la portée et le rôle de l'intervention du prêtre dans la rémission du péché. Son action s'y résume dans la prière qui assure et garantit le recouvrement de l'Esprit de Dieu ; du point de vue liturgique, l'essentiel est là : remettre le péché ou

(1) Telle que l'expose POSCHMANN : art. cit. de la ZSKT, 1921, p. 411-413.

réconcilier le pénitent, c'est, de la part du prêtre, imposer les mains et demander à Dieu de rendre son Esprit au pécheur. Les deux choses, en effet, n'en font qu'une, expliquera saint Augustin ; l'imposition des mains n'est qu'une prière : « *Manus impositio... quid est aliud nisi oratio super hominem ?* » (1). L'efficacité en est hors de doute ; mais, de la part du ministre de l'Eglise, donner le Saint-Esprit c'est prier Dieu de l'envoyer et de le répandre : « *Spiritum Sanctum... effundere super alios non utique possumus, sed, ut hoc fiat, Deum super eos a quo hoc fiat, invocamus* » (2).

Or, telle est aussi, avant comme après saint Augustin, la formule abrégée dans laquelle s'exprime la rémission du péché par le prêtre. Il absout par sa prière (3).

L'expression se trouve dans Origène, au chapitre célèbre de son traité *Sur la prière*. Le pouvoir de remettre, qu'il y reproche à certains prêtres d'étendre à certains péchés, est celui qui s'exerce sous la forme d'une prière. A cette extension près, qu'il condamne, il attribue formellement à leur prière la rémission même du péché : « ὡς διὰ τῆς εὐχῆς αὐτῶν... λυομένης τῆς ἁμαρτίας » (4). Je ne sache point, dans l'antiquité chrétienne, de parole où se résume plus nettement la valeur propre de la prière sacerdotale à l'endroit du péché. Sur les péchés tout au moins, qui, d'après Origène, sont ainsi rémissibles par le prêtre, elle lui attribue une efficacité incontestable (5). Elle rappelle le mot

(1) *De baptismo* III. 16, 21 (PL 43. 149).

(2) *De Trinitate* XV. 26, 46 (PL 32. 1094).

(3) Prière, mais prière considérée comme certainement et absolument efficace, par là même qu'elle est la prière du prêtre ou de l'évêque faite dans une circonstance et dans un but déterminés. Elle se distingue ainsi de ce qui, de la part des fidèles ou même des prêtres, est purement et simplement prière. On le sait, on le croit ; l'efficacité en est assurée d'avance et elle tient, non pas à la ferveur ou au mérite de qui s'adresse ainsi à Dieu, mais au caractère dont il est revêtu et à la fonction qu'il remplit. C'est ce qui permet d'y reconnaître ce que nous appelons aujourd'hui une formule ou un rite proprement sacramentel. Voir la distinction ainsi faite dans notre *De paenitentia*[2] n° 501 et surtout n° 172-174, à propos de la coopération des fidèles dans l'absolution des pénitents.

(4) *De Oratione.* 28 (PG 11. 519 B). Sur le sens de ce passage, voir ci-dessous, *Appendice* II, p. 186.

(5) Tout à sa théorie de l'absolution restreinte à la peine ecclésiastique, M. Poschmann exclut qu'Origène attribue ici à la prière des prêtres, sur les péchés rémissibles par elle, une action d'un autre ordre

de saint Jacques sur l' « *oratio fidei* » qui « *alleviabit infirmum* » et grâce à laquelle, « *si in peccatis sit, remittentur ei.* »

Origène rattache de fait à cette parole de l'apôtre le pouvoir pénitentiel de l'Eglise ; mais la sienne est tout aussi expressive et elle exclut certainement l'idée d'une absolution restreinte à la peine ecclésiastique.

Cette prière dont il parle, lui-même n'en dit pas le contenu ; mais lui aussi fait allusion ailleurs à une invitation de l'Esprit septiforme dans la réconciliation des pécheurs. Il parle à ce propos du don de l'Esprit, qui s'ajoute, pour le converti, à la purification de ses fautes. Comme dans Tertullien enfin et dans saint Ambroise, cette idée d'une effusion du Saint-Esprit s'associe chez lui à celle du recouvrement de l'anneau et de la « *stola prima* » ainsi qu'au rétablissement dans la condition de fils (1). Ailleurs enfin, sa citation de la parole de saint Jacques comporte une mention de l'imposition des mains manifestement ajoutée par lui ou dans son milieu au texte de l'apôtre (2). Tout

que celle de la prière en général : « *Tatsächlich bewegt sich seine Wirksamkeit auf keiner andern Linie als das Gebet überhaupt* » (*Theolog. Revue*, 1930, p. 248, et, de même, p. 249). Ainsi retrouve-t-il ici sa doctrine générale (exposée ci-dessus, p. 17), de l'action du prêtre sur le péché ramenée à une intercession du même ordre que celle des fidèles pour les « pénitents ». Lui attribuer une autre efficacité serait y voir une absolution au sens sacramentel et par conséquent introduire dans la pensée antique une notion d'un autre âge : « *Es heisst unberechtigerweise einen späteren Begriff in die altchristliche Vorstellung hineintragen, wenn mann dieses Gebet als Absolution im sakramentalen Sinne hinstellt* » (*Loc. cit.*, p. 248). — Il y a plus d'une manière de projeter ainsi les vues actuelles sur les textes du passé.

(1) *In Levit. hom.* 8. 11, à propos des onctions à faire aux lépreux après leur guérison. Origène s'applique à y voir symbolisée la purification du péché. « Post immolatas hostias, ordinis erat ut et *virtutem* super eum *septemplicem Sancti Spiritus invitaret*... ...Sic ergo conversis a peccato purificatio quidem *per omnia illa* datur, quae superius diximus. *Donum autem gratiae spiritus*, per olei imaginem designatur, ut non solum purgationem consequi possit is qui convertitur a peccato, sed et *Spiritu Sancto repleri*, quo et *recipere priorem stolam* et annulum possit et per omnia *reconciliatus Patri* in locum filii reparari ». (PG 12. 507C-508 ; éd. Baehrens, p. 417).

(2) *In Levit. hom.* 2. 4 (PG 12. 418-417 ; éd. Baehrens, p. 296-97). Cette mention se retrouve ailleurs, sans qu'on puisse affirmer qu'elle dérive de lui. Le prologue du *Pénitentiel de Tummean*, publié par Zettinger, dans *Archiv. f. Kath. Kirchenrecht*, 1902, p. 506, l'ajoute à un chapitre de Cassien (*Coll.* 20, 8 ; PL 49, 1161) et à une homélie de saint Césaire

porte donc à croire que la prière à laquelle il attribue si expressément la rémission du péché lui-même est analogue à la prière avec imposition des mains dont parlent la *Didascalie des Apôtres* et saint Jérôme.

A plus d'un siècle d'intervalle, les deux docteurs se trouvent ainsi d'accord pour attester que, dans la pensée de l'Eglise, la réconciliation des pénitents a pour effet de leur assurer, avec et par le recouvrement du Saint-Esprit, le pardon de leurs fautes et leur rentrée en grâce avec Dieu.

(*Hom.* 13 ; PL 67. 1075), dont il est le résumé. Maître ROLAND BANDINELLI, le futur Alexandre III, cite également la lettre de saint Jacques avec l'addition : « *imponant ei manum* » (GIETL : *Die Sentenzen Rolands*, p. 261). Nous savons de par ailleurs que le rite de l'extrême-onction comportait jadis une imposition des mains très distincte (Voir dans DTC, notre *art. Imposition des mains*, col. 1314 et 1329-31). Il est donc permis de se demander si Origène, en le mentionnant lui-même, interprète l' « *Orent super eum* » au sens du rite qu'il voit pratiqué ou s'il cite un texte de l'épître portant déjà cette interprétation.

CHAPITRE III

LA PENSÉE DE SAINT LÉON LE GRAND

I. — La « supplicatio sacerdotalis » et le pardon

1. Saint Léon parle bien de l'absolution.
2. Pourquoi certains n'y voient qu'une prière.

La doctrine que nous venons de voir traditionnelle et à laquelle, nous le savons, s'attache saint Augustin, se reconnaît aussi dans ce que saint Léon appelle « la règle ecclésiastique » en matière de pénitence (1).

Même après le baptême, écrit-il en exposant le contenu de cette « règle », même après le baptême, Dieu a pourvu au relèvement des pécheurs. Il a voulu qu'en se condamnant soi-même, on pût parvenir au pardon : « *ad remissionem peccatorum pervenirent* ». Mais le refuge ainsi ménagé par la bonté divine comporte que le pardon de Dieu ne puisse être obtenu que par les supplications des prêtres. « *Sic divinae bonitatis praesidiis ordinatis ut indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri* » (1).

Telle est la formule célèbre, où le concile de Trente aurait pu trouver comme une anticipation de ses définitions. Il faut la rapprocher de celles que nous avons déjà rencontrées. Elle exprime en style romain la pensée qui leur est commune.

(1) « Quid de paenitentium statu ecclesiastica habeat regula » (Jaffe 485 ; *ad Theodorum*, 1 ; PL 54, 1011B). — La lettre à Rusticus (Jaffe 544) parle aussi des « *ecclesiasticae regulae* » en matière de discipline pénitentielle (*inq.* 12 et cf. 13 (PL 54. 1206 et 1207). Ne pas confondre avec l' « *apostolica regula* » dont parle la lettre aux évêques de Campanie (Jaffe 545 ; PL. 54 1210).

(2) 1-2 (1011B).

Il est vrai qu'on pourrait songer à entendre les « prières des prêtres » mises ici en évidence de celles dont les pénitents étaient l'objet au cours même de leur pénitence. Le pape y fait allusion un peu plus loin. A propos des pénitents qui meurent sans avoir obtenu leur réconciliation, il parle des supplications faites à Dieu pour eux : « *pro quibus Domino supplicamus* » (1) ; ce sont, entre autres, les oraisons avec impositions des mains qui se disent pour et sur les pénitents au cours de la liturgie. Mais notre formule, sans exclure ces sortes de prières, ne les vise certainement pas. Elle a en vue celles dont s'accompagne le rite de la réconciliation. C'est à ces dernières, en effet, que le pape rattache expressément le bienfait de l'indulgence divine et de l'absolution proprement dite du péché.

Mourir avant d'avoir reçu la réconciliation, écrit-il à propos des pénitents qui ont bénéficié des oraisons dont nous venons de parler, mourir sans avoir reçu l'absolution qui réconcilie, c'est demeurer privé du bienfait du pardon à obtenir ici-bas (*a munere indulgentiae praesentis exciderit*). Or, reprend-il, il y a là de quoi faire trembler, car, mourir ainsi, c'est mourir sans la supplication sacerdotale indispensable pour que soient déliés les liens du péché : « *Multum enim utile ac necessarium est ut* PECCATORUM REATUS, *ante ultimum diem*, SACERDOTALI SUPPLICATIONE SOLVATUR (2). »

Tout au contraire, quand bien même, avant de mourir, on n'aurait pas eu part aux prières et aux impositions des mains liturgiques propres aux pénitents, dès là que la réconciliation est reçue dans les dispositions voulues, le pardon demeure assuré.

La seconde partie de la lettre, en effet, est toute consacrée à établir cette doctrine. Après avoir traité des pénitents que leur négligence à demander la réconciliation expose à mourir sans l'avoir obtenue, elle vient au cas des pécheurs qui attendent de se voir en danger de mort pour demander la pénitence elle-même. La réconciliation, alors, ou l'abso-

(1) 3 (1012A).
(2) 1012A-B

lution, suivra de près l'imposition de la pénitence. Et le pape ne dissimule point aux intéressés qu'attendre ainsi le dernier moment pour satisfaire à Dieu est un bien mauvais calcul : d'abord, ces quelques heures sur lesquelles on compte, on n'est nullement sûr de les avoir ; ensuite, on se prive par là des mérites de la satisfaction plus complète (*pleniore satisfactione*) (1) qu'eût assurée une pénitence demandée et accomplie plus tôt. Cela dit cependant, lui-même insiste pour qu'on n'hésite point alors à accorder à la fois la pénitence et la réconciliation. Même si le malade n'est plus en état d'en exprimer lui-même le désir au prêtre qui arrive, si les assistants peuvent témoigner de la demande qu'il en a faite, il faut lui en assurer le bienfait (2).

Et la raison est donnée de cette ligne de conduite : le pardon à obtenir de Dieu n'est pas affaire de temps ; il y suffit d'une conversion vraie (*apud quem nullas patitur veniae moras vera conversio*). Se montrer difficile à « dispenser », dans ce cas, « le don de Dieu » serait oublier que la volonté même de demander la pénitence procède d'une inspiration divine : « *In dispensandis itaque Dei donis non debemus esse difficiles,... cum ipsam paenitendi affectionem ex Dei credamus inspiratione conceptam* » (3).

Aucun doute, par conséquent, n'est possible : « les supplications des prêtres », auxquelles saint Léon attribue de procurer le pardon de Dieu, sont celles qui accompagnent le rite de la réconciliation (4). Ce rite, le pape ne le définit pas ici ; ailleurs, il l'appelle une imposition des mains (5).

Mais, sans même le lire, nous en étions assurés : l' « *oratio super hominem* » n'est-elle pas traditionnellement une « *impositio manus* » ? Peut-être même ces « prières sacerdotales » comprenaient-elles une allusion ou une invitation au Saint-Esprit. Pour expliquer l'efficacité du ministère

(1) 5 (1013 B).
(2) 5 (1013-1014).
(3) 4 (1013 A).
(4) Le sermon 45. 1 le dit d'ailleurs en propres termes. Pendant le carême, « *illa pars populi,... quae letalium conscia* [est] *peccatorum, per reconciliationis auxilium festinat ad veniam* » PL 54. 288 C).
(5) Jaffe 536 ; ad Nicetam, 6 (PL 54. 1138 B).

pénitentiel ainsi exercé par l'Eglise, le pape se réfère expressément lui aussi à l'intervention du Sauveur dans l'œuvre de ses ministres; c'est à l'intervention du Saint-Esprit qu'ils doivent de le pouvoir heureusement exercer (1). Lui-même encore, à propos de la réconciliation des hérétiques par une imposition des mains qui équivaut à celle de la pénitence, explique ailleurs que le but en est d'assurer la sanctification qui a fait défaut au baptême. Et son langage, alors, prouve à l'évidence que le rite envisagé comporte une invocation du Saint-Esprit (2).

De même donc pour la réconciliation des pénitents, sans qu'il s'impose cependant une identité matérielle de la formule dans les deux cas : le pape Vigile, un siècle plus tard, distinguera, au contraire, très nettement la formule de la réconciliation des hérétiques simples de celle qui sert pour la réconciliation des apostats et donc aussi des pénitents. Or, il caractérise la première par l'invocation du Saint-Esprit (*illam impositionem manus quae per invocationem Spiritus Sancti fit*), tandis que de la seconde il se borne à dire qu'elle assure le fruit de la pénitence et rend le droit à la communion : « *Qua paenitentiae fructus acquiritur et sanctae communionis restitutio perficitur* (3). »

Et, de fait, l'hérétique qui se convertit à l'Eglise est censé recevoir pour la première fois la sanctification du Saint-Esprit ; on s'explique donc aisément que, pour lui, on recoure, comme nous savons qu'on le faisait, à la formule même qui sert d'ordinaire à donner le Saint-Esprit aux nouveaux baptisés. Le pénitent, au contraire, a besoin qu'on lui rende le Saint-Esprit, et c'est pourquoi le rite de son absolution comporte plutôt une formule qui, comme le dit saint Jérôme, en demande le retour. Quoi qu'il en soit, au reste,

(1) « Cui operi incessabiliter ipse Salvator intervenit... ut, si quid per servitutem nostram bono ordine et gratulando impletur affectu, non ambigamus per Spiritum Sanctum fuisse donatum » 2 ; PL 54. 1012 A).

(2) « Quia formam tantum baptismatis sine sanctificationis virtute sumpserunt,... sola sanctificatio Spiritus Sancti invocanda est, ut quod ab haereticis nemo accipit, a catholicis sacerdotibus consequatur » (Jaffe 536 ; *ad Nicetam*. 7 ; PL 54. 1139 A ; voir nos art. dans RSR 1914, p. 383).

(3) Jaffe 907 ; *ad Profuturum* 3 (PL 69. 18 B).

du texte même de la « supplication sacerdotale » dont parle saint Léon, il importe surtout de remarquer l'efficacité qui lui est attribuée.

C'est en elle que se résume l'intervention du prêtre dans la pénitence : la lettre de saint Léon aux évêques de Campanie contre l'abus de la confession publique, la mentionne seule, avec la confession privée du pécheur, comme constituant l'essentiel de ce qui est requis pour la rémission du péché : « *Sufficit illa confessio quae... offertur etiam sacerdoti, qui pro delictis paenitentium precator accedit* » (1). Nous venons d'entendre le pape Vigile spécifier que c'est par elle, que « s'acquiert le fruit de la pénitence ». Saint Léon, lui, la présente comme constituant le remède du péché prévu et voulu par Dieu : qui meurt sans l'avoir reçue, demeure privé de ce remède : « *ad constituta remedia* [*non*] *pervenit* (2). L'analyse de la lettre sur la « *regula ecclesiastica* », où se lit cette expression, montre qu'il y voit l'exercice propre du pouvoir des clefs ; c'est en réconciliant le pénitent que le prêtre accomplit l'essentiel de ce qui est requis de sa part pour l'aider à rentrer en grâce avec Dieu. En ce sens général, par conséquent, on peut et l'on doit dire que saint Léon lui reconnaît le pouvoir de remettre le péché. Mais, peut-on préciser davantage ? Le Dr Poschmann ne le croit pas.

Le caractère sacramentel de l'acte ainsi posé par le prêtre lui paraît hors de contestation : l'affirmation si nette de sa nécessité absolue et l'insistance mise sur le fait que l'Eglise y exerce le pouvoir reçu du Christ de remettre le péché interdisent de le mettre en doute. En accordant son absolution au pécheur, l'Eglise signifie qu'elle le reçoit de nouveau à sa communion, et la communion ainsi recouvrée n'est pas d'ordre purement externe ; elle est aussi le retour à la communauté de vie avec le Saint-Esprit (3). A cela près cependant, et si, par rémission du péché, on entend, non plus l'ensemble des effets à résulter de la pénitence ecclésiastique

(1) Jaffé 545 ; ad episcopos per Campaniam, 2 (PL 54. 1211).
(2) *Loc. cit.* 3 (1012 A).
(3) *Die abendländ. Kirchenbusse...* p. 38 et 48.

considérée elle aussi dans son ensemble, mais l'effacement ou le pardon du péché lui-même, le savant professeur de Breslau conteste que saint Léon ou les papes du v[e] au vii[e] siècle aient songé à l'attribuer directement à la « supplication sacerdotale ». Ils étaient pour cela trop éloignés de nos conceptions actuelles sur la nature du péché et sur la manière dont en est produite la rémission.

Au lieu que nous voyons dans la disparition du péché l'effet instantané de la grâce sanctifiante produite par le sacrement, ils y voyaient plutôt le résultat d'une coopération prolongée du pécheur et de l'Eglise n'aboutissant que progressivement, même aux yeux de Dieu, à l'extinction de la faute. Sans doute, la réconciliation, en rendant la paix de l'Eglise, assurait, à leurs yeux, le recouvrement du Saint-Esprit, ce qui équivaut à l'infusion de ce que la théologie actuelle appelle l'infusion de la grâce sanctifiante ; mais, aujourd'hui même, est-il donc hors de doute qu'il soit essentiel à la grâce sanctifiante d'assurer la disparition du péché ? Scot l'a contesté. A plus forte raison, n'avons-nous pas à exclure l'hypothèse que l'on ait jadis considéré la réconciliation même validement accordée comme ne l'entraînant pas de soi (1).

Or, telle aurait été la pensée de saint Léon et les anciens en général. En vue du but à atteindre par la pénitence, l'expiation du coupable est ce qui primait tout à leurs yeux. Encore que l'intervention de l'Eglise fût tenue pour nécessaire, ce n'est pas dans son absolution que l'on était porté à voir la cause propre et définitive de la rémission du péché. On ne s'inquiétait sans doute pas alors, comme on devait le faire plus tard, de déterminer exactement la part respective qu'y avaient les actes du pécheur et l'action du prêtre ; mais il ne paraît pas douteux que, pour obtenir la purification proprement dite de l'âme, on comptait avant tout sur la satisfaction faite à Dieu par l'intéressé lui-même (2).

Saint Léon, dans la lettre même où il insiste si fort sur la nécessité de la réconciliation par le prêtre, ne dit-il pas en

(1) *Ibid.* p. 45-46.
(2) *Ibid.* p. 36-37.

propres termes que, normalement, elle suppose la purification déjà accomplie ? Si l'ordre établi par Dieu est que son pardon ne puisse être obtenu que grâce aux supplications des prêtres, c'est qu'il a donné aux prêtres le pouvoir d'administrer la pénitence ; or, cette administration consiste à imposer d'abord la pénitence, puis à admettre, en les réconciliant, à la participation des sacrements ceux que leur satisfaction a déjà purifiés (1). Dans ce passage, qui se présente comme l'explication de l'ordre établi par Dieu pour la rémission des péchés, le document pontifical ne considère donc nullement l'absolution sacerdotale comme destinée à la produire elle-même.

Ce n'est pas tout. Là même où son importance apparaît le plus évidente, quand elle est donnée en vue et aux approches de la mort, il s'en faut que lui soit reconnu le pouvoir de justifier par elle-même. Les pénitents, en effet, ou les pécheurs qui sont ainsi absous, s'ils viennent à survivre, sont tenus de reprendre place parmi les pénitents afin d'y achever l'expiation qui leur a été imposée. L'Eglise ne leur rendra définitivement sa communion qu'à ce prix. Et ceux qui refusent, après coup, de se soumettre à cette condition, malgré l'absolution qu'ils ont reçue, le pape désespère de leur salut : il les met sur la même ligne que les pécheurs se refusant à toute pénitence. Telle est du moins la conclusion que tire le D[r] Poschmann (2) de sa réponse à une question qui lui avait été posée à leur sujet (3).

A vouloir déterminer exactement le caractère et le but précis de l'absolution sacerdotale, il s'imposerait donc d'y voir, non pas un signe sacramentel agissant *ex opere operato*, mais une pure supplication par laquelle l'Eglise s'unirait au pécheur pour solliciter en sa faveur le pardon de

(1) « Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus hanc praepositis Ecclesiae tradidit potestatem ut et confitentibus actionem paenitentiae darent et eosdem, salubri satisfactione purgatos, ad communionem sacramentorum per januam reconciliationis admitterent » (*Ad Theod. Forojul.*, 2 ; PL 54. 1011-1012).

(2) « Die Verweigerer der Busse werden danach trotz der ihnen in der Krankheit gewährten Rekonziliation nicht anders beurteilt als unbussfertige Sünder überhaupt. Wenn sie siche nicht später doch noch zur Busse verstehen, muss man an ihrem Heil verzweifeln » (*Op. cit.* p. 44).

(3) Jaffe 544 ; *ad Rusticum*, *inq.* 7 (PL 54. 1205 B).

Dieu. La satisfaction à lui offrir comporte des prières et des œuvres de pénitence. C'est pour aider le pécheur à offrir les unes et les autres que, dans la pénitence publique, l'Eglise invite tous les fidèles à prier pour lui. Eux aussi coopèrent à son œuvre de réparation ; tel est même, à vrai dire, le but de la pénitence publique : assurer aux pénitents l'assistance d'un plus grand nombre d'auxiliaires. « De ce point de vue les prières des prêtres et celles des fidèles sont à mettre sur le même plan. » Pratiquement, l'intercession des fidèles s'efface devant celle des prêtres, et voilà pourquoi saint Léon ne parle plus que de la « supplication » de ces derniers (1) ; mais elle demeure ce que dit le mot lui-même, une simple prière dont le prêtre assure l'appui au pénitent : « *Eine die Bussleistung des Sünders unterstützende Fürbitte* » (2). Comme le dit ailleurs le même pape (3), ce que le pécheur demande au prêtre venant lui confesser ses péchés, c'est de prier pour lui (4).

En dernière analyse, telle serait donc la pensée de saint Léon et des docteurs latins de son temps sur le caractère et la portée propre de la réconciliation accordée aux pénitents. On s'explique mal, après cela, qu'il puisse encore être question d'y découvrir un acte proprement sacramentel. Il ne suffit point pour cela qu'elle soit accordée en vertu d'un pouvoir reçu du Christ. Ce pouvoir intervient partout où l'Eglise délie, quand elle relève, par exemple, d'une excommunication, et le fait que son absolution ait alors pour but et pour effet de rendre le droit de participer aux biens spirituels de l'Eglise ne suffit pas à faire d'elle un acte proprement sacramentel.

(1) *Op. cit.* p. 47-48.
(2) *Ibid.*, p. 7.
(3) *Ad epist. Campaniae : loc. sup. cit.*
(4) *Op. cit.* p. 48.

II. — Discussion de cette interprétation

1. Deux erreurs de méthode : distinctions et rapprochements omis ; comparaisons décevantes. — 2. Purification subjective et absolution.

Si donc saint Léon n'a vu qu'une prière dans l'acte de la réconciliation sacerdotale accordée aux pénitents, et si cette prière n'a pas eu d'autre portée à ses yeux que celle d'une intercession dernière en leur faveur, force nous est à nous de reconnaître qu'il n'y a pas trace chez lui de ce que nous avons appelé depuis le sacrement de pénitence : pas plus que les prières et les impositions des mains faites aux pénitents au cours de leur expiation publique, celle de leur réconciliation ne peut être considérée comme une véritable absolution.

Mais, voilà précisément où apparaît l'erreur de méthode ou d'interprétation : à mettre ainsi sur le même plan ces deux sortes de prières ou de supplications sacerdotales. Le pape saint Léon, nous l'avons vu, leur reconnaît une portée toute différente. Les unes ne donnent aucune garantie de salut ; les autres, si la conversion est sincère, suffisent à l'assurer. Elles correspondent à cette prière qui, d'après la *Didascalie* et saint Jérôme, assure au pécheur le retour du Saint-Esprit. Elles s'identifient de même avec l'imposition des mains que saint Cyprien se préoccupe d'assurer aux pénitents pour les remettre en possession du Saint-Esprit et dont la privation, quelques prières qui aient déjà été faites sur eux ou pour eux, lui paraîtrait laisser en suspens leur destinée éternelle. N'aurait-on que ce trait pour en déterminer le caractère, on devrait donc s'interdire de les mettre « sur le même plan que celles des fidèles » pour les pénitents. Il s'imposerait d'y reconnaître un acte sacramentel tout aussi réel que dans la prière ou l'imposition des mains faite aux baptisés en vue de leur donner le Saint-Esprit. Là aussi, avait écrit saint Augustin, on ne fait que prier pour que le Saint-Esprit soit donné par Dieu. Mais, où nous voyons que l'effet de la prière est tenu pour assuré dès là qu'elle est faite par le ministre voulu et dans une intention

déterminée, ne savons-nous pas, nous, qu'elle constitue ce que nous avons appelé depuis un rite proprement sacramentel ?

Ici, d'ailleurs, abstraction faite de cette restitution du Saint-Esprit procurée par elle, la « *supplicatio sacerdotalis* » a manifestement pour but et pour effet d'assurer, quelle qu'en soit la nature, la rémission du péché par Dieu lui-même.

Sans doute ne s'inquiète-t-on guère, à l'époque de saint Léon, d'expliquer comment elle y influe : ce sont là questions d'un autre âge, et il n'est pas nécessaire d'y avoir trouvé une réponse certaine pour attribuer à un acte sacerdotal un effet proprement sacramentel. Mais, et quelque conception que l'on se fasse ou ne se fasse pas du mode d'action de la réconciliation pénitentielle, toujours est-il qu'on lui attribue la sortie de l'état du péché ou de damnation et la réconciliation avec Dieu. Saint Léon le dit : « Il n'y a que grâce à elle que puisse être obtenue l'indulgence divine ». Le pénitent, qui, pour un motif quelconque, meurt sans y avoir eu part, demeure privé des remèdes établis par Dieu pour rendre la vie aux âmes : « *ad constituta remedia* [*non*] *pervenit* (1) » ; c'est par elle qu'est déliée la coulpe du péché : « *peccatorum reatus solvitur* » (2).

Saint Léon le dit, mais, en le disant, il ne fait qu'exprimer la pensée commune. Son prédécesseur, le pape saint Célestin, en est tout aussi convaincu. Refuser le bienfait de l'absolution sacerdotale à qui attend le moment de la mort pour la demander lui paraît un abus impie et détestable. Car c'est bien surtout d'absolution qu'il s'agit dans la lettre qu'il écrit à ce propos aux évêques de la Viennoise et de la Narbonnaise. La pénitence seule y est nommée : « *Agnovimus paenitentiam morientibus denegari* » (3). Mais « la pénitence », pour les mourants, c'est depuis longtemps, à

(1) *Ad Theodorum* 2 et 3 (1011 B et 1011 A) et cf. 2 : « *per paenitentiae medicinam spes vitae reparetur aeternae* » ; « ad remissionem criminum pervenirent » (1011 B).
(2) *Ibid.* 3 (1012 B) et cf. *sermo* 49. 3 : « *portas misericordiae apostolica clave* reserante » (303 B).
(3) Jaffe 369 (PL 50. 431 B).

cette époque, la pénitence en vue de la réconciliation à recevoir immédiatement après.

Et, de fait, les objections écartées par le pape tendent uniquement à justifier ce refus de l'absolution. La pénitence ainsi demandée ou reçue est estimée insuffisante parce que trop courte, parce que le temps fait défaut de disposer, comme il eût fallu, à l'absolution. Aussi est-ce uniquement ce préjugé que la lettre pontificale s'applique à dissiper, et elle le fait, comme celle de saint Léon sur le même sujet, en rappelant que la conversion à exiger n'est pas à apprécier d'après le temps : « *Vera ad Deum conversio in ultimis positorum mente potius est aestimanda, non tempore.* » Croire qu'il ne suffit pas à Dieu d'un moment pour pourvoir au salut d'un mourant, c'est désespérer de sa clémence : « *De Dei pietate... Desperant de clementia Dei qui eum ad subveniendum morienti sufficere vel momento posse non credunt.* » Or, ce salut du mourant, il y est pourvu précisément par cette intervention du prêtre, dont le pape s'indigne qu'on songe à la refuser. Elle en est si bien la cause que l'exclure c'est empêcher que Dieu délivre le pécheur du poids du péché dont il a demandé à être déchargé : « *quasi non possit... periclitantem sub onere peccatorum hominem pondere quo se expediri desiderat liberare* » ; c'est faire acte de cruauté à l'égard de cette âme et, en empêchant qu'elle soit délivrée de ses fautes, ajouter à la mort corporelle qui approche une mort plus terrible encore : « *Quid hoc, rogo, aliud est quam mortem morti addere ejusque animam sua crudelitate, ne absoluta esse possit, occidere* » ? Pour tout dire en un mot, refuser à ce moment le secours de la pénitence, c'est refuser le salut : « *Salutem ergo homini adimit quisquis mortis tempore praeteriti paenitentiam denegat* » (1).

Telle était également la pensée de saint Augustin : pour les « *ligati* », c'est-à-dire pour ceux qui ont déjà reçu et commencé la pénitence, mourir sans absolution équivaut à ce que serait pour d'autres mourir sans baptême : « *exi-*

(1) *Ibid.* 432 A-B.

tium sequi eos qui de isto saeculo vel non regenerati exeunt vel ligati (1) ».

On reconnaît la préoccupation qui animait déjà saint Cyprien, et il est fort remarquable que chez lui également, comme d'ailleurs chez les clercs de Rome, la prescription d'absoudre sans retard les pénitents en danger de mort, se trouve juxtaposée à celle de baptiser aussi en pareil cas les catéchumènes (2). Malgré la différence des pays, des époques et des auteurs, les deux rites se manifestent donc comme ordonnés à un effet du même ordre, et, dans le rapprochement qui en est fait, rien n'indique que celui de la réconciliation soit considéré comme obtenant le sien autrement que celui du baptême. L'expression « *purgata conscientia sacrificio et manu sacerdotis* » que nous avons trouvée chez saint Cyprien prouve, au contraire, qu'il lui attribue une très réelle efficacité ; sa pensée est à rapprocher de celle d'Origène que, quand il y a lieu, la « prière du prêtre délie le péché », et la parole de saint Jérôme, que le pardon de Dieu est consécutif à l'imposition des mains assurant au pénitent le recouvrement du Saint-Esprit, la relie à celle de saint Léon sur « l'indulgence de Dieu à obtenir par la supplication sacerdotale ».

Du IIIe au Ve siècle, il y a donc, sur la vertu de l'absolution, une continuité et une uniformité de langage à laquelle il s'impose d'avoir égard dans l'interprétation de cette dernière expression. Tout au moins est-il plus indiqué de s'y arrêter qu'aux rapprochements avec la théologie ultérieure qui servent à M. Poschmann à expliquer la valeur moindre attribuée à l'absolution à l'époque de saint Léon.

Que, sur la nature exacte de l'état de péché et de l'état de grâce ou sur leur opposition respective, les notions n'aient pas été aussi précises qu'elles le sont devenues depuis, il importe en somme assez peu pour la question pré-

(1) *Ad Honoratum epist.* 228. 8 (PL 33. 1016). Les intéressés le savent d'ailleurs eux aussi, et ils ne sont pas moins empressés, aux approches du danger, à demander l'absolution que d'autres le baptême lui-même : « *aliis baptismum flagitantibus, aliis reconciliationem, aliis etiam paenitentiae ipsius actionem* » (*ibid* et cf. *De civit. Dei* XIX. 9. P L 41. 674 ; voir aussi notre *De paenitentia*[2], n° 261 et 263.

(2) *Epist.* 13. 2 ; et, pour les clercs de Rome, *epist.* 8. 3.

sente. Sans avoir des idées arrêtées sur ce qui constitue proprement le péché ou sur le mode suivant lequel la tache en est effacée ; sans distinguer nettement entre la coulpe et la peine, on peut cependant entendre la rémission du péché en un sens fort exact et qui ne nous soit nullement devenu étranger. Encore que faire grâce de la peine éternelle et pardonner l'offense qui l'a méritée représentent deux notions différentes, pour constater que l'on attribue la rémission du péché à l'absolution, il n'est point indispensable de discerner lequel des deux est mis plus spécialement à son compte : ne suffit-il pas de procurer la réconciliation avec Dieu, pour assurer l'un et l'autre ? (1).

Il n'est pas moins vain d'alléguer l'indécision qui s'observait jadis à l'endroit de questions qui demeurent pendantes jusqu'à aujourd'hui encore. L'évocation des discussions scholastiques sur la compossibilité de la grâce sanctifiante et du péché est donc ici moins qu'à propos : Scot, qu'on dit avoir admis cette compossibilité, n'en a pas moins exclu qu'en fait il y eût infusion de la grâce sans rémission du péché ; et, avec plus de netteté que beaucoup d'autres, il a enseigné la rémission du péché par l'absolution.

On peut d'ailleurs s'être trouvé d'accord avec lui sur ce dernier point sans avoir songé à élaborer une théorie quelconque sur le mode d'action des rites sacramentels. Distinguer la manière dont l'absolution procure la rémission du péché de celle dont la produit le baptême n'empêche point de lui en reconnaître très réellement la vertu ; n'aurait-on vu jadis en elle qu'une prière destinée à obtenir au pénitent la pénitence ou la disposition dernière requise pour que Dieu lui-même justifie, on ne l'en aurait pas moins tenue pour ordonnée à assurer elle aussi le pardon du péché ; combien de théologiens, avec saint Thomas, n'ont pas expliqué autrement son efficacité sacramentelle ?

(1) Voir ci-dessus, p. 25-26.

Ici encore, par conséquent, il y a erreur de méthode. C'est regarder au grand arbre pour s'assurer si la petite plante qui sort de terre est bien un chêne. Pareille comparaison est décevante. Où la question est toute de l'acte sacramentel considéré dans sa notion première et fondamentale, la recherche doit se restreindre à ses linéaments esssentiels : se reconnaissent-ils dans l'absolution telle qu'elle apparaît dans les conceptions de jadis ?

Or, le Dr Poschmann s'est écarté de cette voie en deux directions opposées.

Conclure au caractère sacramentel de l'absolution du seul fait qu'elle procède du pouvoir des clefs et permet de rentrer en participation des biens spirituels de l'Eglise suppose une notion trop large du sacrement. La conception, au contraire, en est trop étroite, qui interdit de le reconnaître où font défaut les précisions ultérieures de la théologie. Ce pointillage n'est pas ici en place.

La « supplication sacerdotale » de saint Léon est une imposition des mains, une prière, qui, dans sa pensée, pourvu qu'elle soit faite par le prêtre en vue de réconcilier le pécheur avec Dieu en même temps qu'avec l'Eglise, possède la vertu de produire cet effet ; elle s'identifie avec celle qui, dans la pensée commune d'alors, préserve, tout comme le baptême, de la damnation éternelle ; avec celle qui purifie la conscience, rompt les liens du péché, rend l'Esprit de Dieu, remet en possession des biens et droits perdus par le péché et fait recouvrer ainsi le gage de la vie éternelle : il n'en faut pas plus pour que, dans ce rite et cette prière, quels qu'en soient les noms, se doive recconnaître ce que nous avons appelé depuis un acte sacramentel, l'acte sacramentel dont nous disons qu'il fait passer le baptisé de l'état de péché à l'état de grâce.

Il est vrai, et on l'objecte fort à propos (1), que cet effet d'ensemble s'attribuait également à la pénitence accomplie par le pécheur. Des deux facteurs à intervenir dans la rémission du péché, on insistait même plutôt sur ce der-

(1) *Op. cit.* p. 36-37 ; 44 ; 303.

nier et, tout au moins, n'expliquait-on pas que le premier y jouait le rôle le plus décisif.

Assurément, et de n'avoir pas spéculé sur les rapports mutuels de l'absolution du prêtre et des actes du pénitent confirme qu'on n'en était pas encore à élaborer des théories. La doctrine actuelle sur l'action propre du sacrement n'exclut d'ailleurs nullement que, dans l'effet à en résulter, la pénitence subjective de celui qui le reçoit intervienne elle aussi. Le concile de Trente, en enseignant que la « vertu du sacrement réside principalement » dans l'absolution, ne nie point, suppose, au contraire, qu'elle se trouve aussi partiellement dans les actes du pénitent ; eux aussi, par conséquent, contribuent à produire l'effet sacramentel. Même, en un certain sens, leur causalité y prime celle de l'absolution : où fait défaut la pénitence subjective, l'action du prêtre ne se conçoit seulement pas ; le sacrement n'existe pas, et c'est donc bien d'abord au coupable de pourvoir à sa libération du péché. La même doctrine lui enseigne d'ailleurs qu'il peut s'en affranchir lui-même antérieurement à tout recours au prêtre, sans que seulement, peut-être, il ait encore songé à s'adresser à lui. Il peut y avoir et il y a réconciliation réelle avec Dieu en dehors du sacrement administré par l'Eglise ; la réconciliation par le sacrement de l'Eglise demeure, au contraire, impossible et inconcevable en dehors d'une réelle réaction du pécheur lui-même contre son péché.

Il n'y a donc rien que de très conforme à la doctrine actuelle sur la rémission sacramentelle du péché dans l'insistance mise jadis à demander que le pécheur en fasse d'abord pénitence. Du côté de l'Eglise, le nécessaire est facile à assurer ; le danger d'insuffisance n'existe que du côté du fidèle et ainsi s'explique que la préoccupation d'obtenir de sa part la coopération indispensable ait toujours été au premier plan des sollicitudes pastorales.

Après cela, est-il bien nécessaire, pour nous permettre de discerner la portée propre de l'intervention des prêtres qu'on s'en soit expliqué comme on a fait depuis ? On n'a point défini la nature de ses rapports avec la pénitence sub-

jective ; on n'a point songé à y montrer ou à y voir ce que nous appelons la forme du sacrement. Sans doute ; et ces mots, pas plus que ces préoccupations, ne se trouvent, en effet, chez les anciens ; mais, aux mots près, leur attitude à l'égard de l'absolution ne dit-elle pas clairement qu'eux aussi y voyaient le principe déterminant et décisif du remède à opposer au péché ?

Où elle fait défaut, quelle qu'ait été la pénitence déjà accomplie devant l'Eglise, l'essentiel de ce remède fait défaut lui aussi : « *ad constituta remedia non pervenit* », écrit saint Léon (1). Aussi le pénitent a-t-il recours à elle, comme le catéchumène au baptême, pour échapper à la damnation éternelle ; et il suffit, en effet, même en l'absence de toute expiation préalable, que le prêtre donne l'absolution pour que le pécheur, converti au moment même, obtienne ainsi l'assurance d'obtenir l'indulgence divine. Est-il possible de donner plus clairement à entendre qu'on attribue à cette intervention du prêtre une causalité décisive dans ce passage de l'état de péché à l'état de grâce ?

Cependant, reprend-on, le prêtre ne réconcilie normalement que des pénitents, déjà purifiés par leur expiation personnelle.

Il est vrai, et ainsi s'exprime saint Léon : « *Salubri satisfactione purgatos... ad communionem... per januam reconciliatonis admittit* ». Mais toute sa lettre, nous l'avons vu, interdit d'entendre cette formule au sens exclusif : cette

(1) *Epist. cit.* 3 (P L 54. 1012 A). — De même saint Cyprien. Dans le refus d'absoudre après pénitence, il dénonce le refus de guérir le pécheur : « *Quam potest exercere medicinam, qui dicit : Ego solos sanos curo?* ». (*Epist.* 55. 16 ; H. 635[16-17]). La parole vise les Novatiens qui, tout en imposant la pénitence aux apostats, refusent de les absoudre. Le faire, au contraire, comme les catholiques, c'est guérir les blessés (*medellam vulneratis exhibere* » (H. 635[17-18]), arracher les blessés à leur ennemi (*vulneratum de adversarii faucibus rapere* » : 19 ; H. 638[5]) ; absoudre, même en réservant, comme nous avons dit, le jugement de Dieu, c'est guérir le blessé (*hunc curatum Deo judici reservamus ;* H. 638[6]). Tout ce passage étant à l'adresse des Novatiens ou de ceux qui, comme eux, voudraient refuser l'absolution aux pénitents, il s'impose de reconnaître surtout, dans le traitement des blessés ainsi visé, la réconciliation que leur accordent les catholiques. M. Poschmann (ZSKT, 1913, p. 258, note 1) a eu raison de maintenir cette vue contre les observations de K. Adam dans *Theolog. Revue*, 1909, p. 183.

purification préalable peut faire totalement défaut et la réconciliation avec Dieu s'obtenir néanmoins grâce à l'absolution.

Le sens est donc que, normalement, les pécheurs ont à travailler eux-mêmes à leur purification avant que le prêtre les réconcilie. Ainsi saint Cyprien parle-t-il de la « purification de la conscience par la main du prêtre » sans exclure pour cela, tout au contraire, que le pénitent ait déjà travaillé lui-même à l'obtenir. Ainsi encore avons-nous entendu Tertullien prêcher la pénitence comme un moyen indispensable pour se préparer au baptême.

Plus près de saint Léon, à la fin du IVe siècle, le pape saint Sirice, sans contester davantage la vertu justifiante du baptême, insiste tout aussi explicitement sur la nécessité de cette purification préalable.

Les catéchumènes, quand ils ont donné leurs noms pour recevoir le baptême à Pâques ou à la Pentecôte, doivent y être préparés par une expiation ou purification, qui fait l'objet de rites spéciaux à leur appliquer pendant les 40 jours qui précèdent : ce sont les rites des jours qu'on appelle, à Rome, jours de scrutin (1). Ils comportent des exorcismes, qui ont pour but de chasser de l'âme l'esprit mauvais et des impositions des mains destinées à appeler le Saint-Esprit pour qu'il les éclaire et les purifie.

Des jeûnes doivent aussi s'y joindre et le pape les nomme, conjointement aux exorcismes et aux impositions des mains, comme destinés à produire cette purification préalable : le baptême, écrit-il en effet, ne doit être conféré qu'à ceux des catéchumènes qui acceptent de s'y soumettre : « *his dumtaxat... qui... exorcismis quotidianisque orationibus atque jejuniis fuerint expiati* ». Et la raison qu'il ajoute pour justifier cet usage achève de prouver que le but en est la purification préalable de l'aspirant au baptême : la formation de la pâte nouvelle ne peut se produire qu'après cette élimination du vieux levain : « *Quatenus apostolica illa im-*

(1) Voir Duchesne : *Origines du culte chrétien*, p. 315 sqq.

pleatur praeceptio ut, EXPURGATO FERMENTO VETERI, *nova incipiat esse consparsio* » (1).

Saint Léon lui-même, dans une lettre parallèle à celle de saint Sirice sur la préparation au baptême, attribue également à ces jeûnes, qui en font partie, de détruire le vieil homme : « *ipsa jejunia, quibus vetus homo destruitur* » (2) et leur langage à tous deux rend par conséquent manifeste l'illusion qu'il y aurait à contester la vertu proprement rémissive de l'absolution sacerdotale sous prétexte qu'elle suppose les pénitents déjà purifiés par leur expiation personnelle. Ce serait se condamner à attribuer aux anciens la même pensée pour le baptême. D'autant plus que le parallélisme se poursuit entre la lettre de saint Sirice sur le baptême et celle de saint Léon sur la pénitence. Comme le fait l'un à propos de l'absolution, l'autre, à propos du baptême et après avoir présenté cette purification préalable comme étant la condition normale requise pour y avoir accès, se hâte d'ajouter lui aussi qu'en cas d'urgence il y faut passer outre et administrer le sacrement à quiconque en fait la demande (3). Tous deux, par conséquent, malgré leur insistance sur la nécessité de cette expiation préparatoire, s'abstiennent d'y voir la cause dernière et déterminante de la rémission du péché.

III. — Valeur de l'absolution des mourants

1. La réponse à Rustique. — 2. La pénitence à exiger après coup : origine et signification de cet usage. — 3. La pratique de l'Eglise gallo-romaine.

On insiste cependant pour saint Léon, et l'on conteste qu'il tienne cette rémission pour définitivement acquise du seul fait de l'absolution validement reçue. Comment, autrement, la pénitence lui paraîtrait-elle encore si absolument indispensable pour le pécheur qui survit à cette absolution

(1) *Ad Himerium.* 2. Jaffe 255 ; (PL 13. 1135 A).
(2) *Ad episcopos Campaniae.* 1. Jaffe 545 ; (PL 54. 1210 A).
(3) *Loc. cit.* (1135 A).

reçue en danger de mort ? Jusqu'à accomplissement total de l'expiation commencée ou acceptée, il le tient à l'écart de la communion ; le refus de sa part de se soumettre à la peine imposée lui fait désespérer de son salut. Rien de tout cela, conclut-on, ne s'explique que dans l'hypothèse d'une rémission du péché incomplète et provisoire : l'absolution même validement reçue ne suffit donc point par elle-même à la produire totale et définitive (1).

Cette preuve dernière n'est plus tirée de la lettre où saint Léon expose lui-même la doctrine générale de l'Eglise sur la pénitence. Elle est empruntée à une de ses réponses aux questions d'espèces, qui lui avaient été posées par l'évêque de Narbonne, Rustique (2). Pour en apprécier la valeur, il importe donc de connaître aussi exactement que possible le cas qui y est visé et la portée de la solution qui lui est donnée.

Or, le cas, d'abord, n'est pas aussi clair qu'on le suppose. Il ne nous est connu que par l'énoncé même de la question posée au pape. « *De his qui, in aegritudine, paenitentiam accipiunt, et, cum revaluerint, agere eam nolunt* (3) ». Se doit-il entendre des malades en danger de mort qui, conformément à la ligne de conduite tracée par saint Léon, ont reçu l'absolution en même temps que la pénitence ? Sans même se poser la question, le D[r] Poschmann raisonne dans l'hypothèse qu'il en est bien ainsi. Le texte cependant ne le dit pas, et, pour être autorisé à l'y voir, il faudrait être bien sûr qu'en Gaule — car la consultation vient de la Narbonnaise — la pénitence reçue en cours de maladie comportait nécessairement une absolution immédiate. Or, rien ne nous assure qu'il en fût ainsi et que, sauf en cas d'extrême urgence, on ne donnât point d'abord la pénitencce, en se réservant, si le danger de mort survenait, d'y joindre après coup l'absolution. Le pape suggère, au contraire, que telle était la pratique romaine.

Encore qu'il prescrive de ne pas hésiter, s'il y a lieu, à

(1) Poschmann : *Die abendländ...*, pp. 43-44.
(2) Jaffé 544 (PL 54. 1194-1209).
(3) *Inquis.* 7ª (1205 B).

donner l'absolution aussitôt après avoir accordé la pénitence (*ut simul et paenitentiae et reconciliationis beneficium consequatur*) (1), il prévoit cependant qu'un certain temps se puisse écouler entre l'une et l'autre : « *In periculi urgentis instantia praesidium paenitentiae et* MOX *reconciliationis implorant* (2) ». Quel qu'il fût, pareil intervalle pouvait donner lieu aux incidents les plus divers. La mort pouvait survenir, qui ne laisserait même pas le temps de recevoir l'absolution escomptée mais différée ; la guérison aussi pouvait se produire ou tout au moins une amélioration de l'état du malade, capable, en écartant la crainte de la mort, de modifier ses dispositions à l'endroit de la pénitence déjà demandée ou reçue.

Or, il est remarquable que telles sont précisément les hypothèses envisagées par les deux questions qui, dans la consultation de Rustique, font suite à celle qui nous occupe.

« *Question* 8 : Ceux qui reçoivent la pénitence étant déjà à bout (*jam deficientes*) et meurent avant de recevoir la communion — « *ante communionem* », c'est-à-dire avant d'être absous — que faut-il faire après leur mort ? » — La réponse est la même que dans la lettre à Théodore de Fréjus pour les pénitents morts sans absolution : leur sort demeure le secret de Dieu, qui a permis qu'ils meurent avant de parvenir au remède de la communion : « *In cujus manu fuit ut talium obitus usque ad communionis remedium differretur.* » Pas plus après leur mort qu'auparavant l'Eglise ne saurait communier avec eux (3).

« *Question* 9 : Ceux qui, dans une crise de douleur (*dolore nimio perurgente*) ont demandé la pénitence, mais, se trou-

(1) *Ad Theod. Forojul.* 5 ; Jaffe 485 ; (PL 54. 1013-1014).

(2) *Ibid.* 4 (1012). — POSCHMANN lui-même entend ainsi le « *mox* » : « Nur im aüssersten Notfall werden beide zusammen erteilt. Sonst wird wenigstens eine kurze Frist für die Leistung der Busse eingeschoben » (*Op. cit.* p. 43). Dans son *Kirchenbusse und correptio secreta bei Augustinus*, p. 20.

Le *canon* 20 des *Statuta Ecclesiae antiqua* porte expressément que le malade recevant la pénitence n'est réconcilié immédiatement que s'il paraît devoir mourir aussitôt. « Accipiat paenitentiam, et, *si continuo* creditur moriturus, reconciliatur per manus impositionem » (PL 56. 882 C).

(3) PL 54. 1205-1206.

vant mieux quand le prêtre est arrivé pour la leur donner, refusent de la recevoir? » — La réponse porte qu'il n'y a pas eu nécessairement pour cela mépris de la pénitence et qu'elle pourra donc être accordée dans une autre occasion (2). Ce qui nous importe peu ; mais l'intérêt du cas, pour nous, est dans le jour qu'il ouvre sur l'état d'âme du malade se trouvant, après guérison, devant la perspective de la pénitence à accomplir : plutôt que de s'y exposer, nous le voyons ici qui refuse de l'accepter après l'avoir demandée: On comprend ainsi qu'un autre cas ait pu se produire, qui tient à la fois de celui-ci et du précédent : la pénitence reçue, au lieu qu'une mort rapide ait empêché de recevoir l'absolution, une guérison s'est produite qui, la faisant renvoyer à plus tard, laisse seulement au malade le regret d'avoir accepté les charges de cette expiation rigoureuse. On comprend que plus d'un, alors, se soit refusé à accomplir la pénitence ainsi reçue, et tel peut être le cas que pose notre question 7° ; tel même le fait apparaître le rapprochement avec celui de la question 8°. Dans l'un comme dans l'autre, le texte ne parle que de la pénitence reçue : « *paenitentiam accipiunt* ». On voit par le second que cette expression n'implique nullement qu'il y ait eu absolution ; en fait, ici, elle n'a pas été donnée en même temps que la pénitence, et une mort imprévue a ensuite empêché de la donner à temps. Tout porte donc à croire qu'elle ne l'a pas été non plus dans le premier cas, mais c'est le retour à la santé, cette fois, qui l'a fait omettre et il reste, par suite, que la solution envoyée à ce propos à Rustique n'envisage nullement l'hypothèse d'un malade qui, survivant à l'absolution reçue, refuse d'accomplir la pénitence acceptée.

La conclusion qu'on en tire sur l'efficacité restreinte ou provisoire attribuée par saint Léon aux absolutions de cette sorte se trouve ainsi dépourvue de tout fondement, et, pour autant qu'il s'agit de déterminer sa pensée à lui, il n'y a absolument pas à tenir compte de cette réponse.

Cependant, la pratique qu'il n'y a pas lieu de mettre sous

(1) PL 54. 1206.

son patronage a certainement existé. Le canon 13 du concile de Nicée la prescrit pour l'Orient, à cela près qu'en cas de survivance ceux qui ont été absous en danger de mort doivent prendre place parmi ceux qu'on appelle les « consistants » : comme eux, ils doivent s'abstenir provisoirement de participer à l'Eucharistie et c'est par où ils continuent à se distinguer du commun des fidèles.

En Gaule, sans qu'on sache sous quelle influence, — persistance d'un usage antérieur ou désir d'appliquer, depuis qu'on le connaît, le canon de Nicée, — le concile d'Orange, en 441, porte en toutes lettres que les malades ainsi absous et revenus à la santé doivent prendre place parmi les pénitents et ne peuvent être admis définitivement à la communion qu'après avoir été réconciliés ultérieurement par l'imposition des mains ordinaire (1). La collection, gallicane elle aussi, des *Statuta Ecclesiae antiqua, can.* 21, reproduit la même prescription (2). Divers conciles d'Espagne, sans paraître y attacher la même importance, la reproduisent également (3). A Rome même, enfin, en 488, le pape Félix III, dans sa lettre aux évêques de Sicile sur la conduite à tenir à l'égard de diverses catégories de pénitents, rappelle expressément le décret de Nicée (4).

Le fait n'est donc pas contestable que, dans certaines Eglises, tout au moins à une certaine époque, l'absolution reçue en prévision de la mort, n'a pas empêché de considérer les pécheurs comme tenus encore d'accomplir leur pénitence. La question peut donc se poser si cet usage n'implique pas une conception de l'absolution ne lui reconnaissant, à l'endroit du péché à remettre, qu'une efficacité restreinte et provisoire. La réponse, seulement, devra se chercher en dehors de la lettre de saint Léon dont nous venons de voir qu'elle ne s'y rapporte très probablement pas. Ce document mis à part, les autres imposent-ils la conclusion

(1) Mansi. VI. 136.
(2) PL 56. 883.
(3) Concile de Girone en 517, *can.* 9 (Mansi VIII. 550) ; Barcelone en 541. *can.* 8 (Mansi IX. 110).
(4) Jaffe 609.

que le salut des pécheurs dont il s'agit ait été considéré comme aussi désespéré que celui des pécheurs impénitents en général ?

Le D[r] Poschmann ne les invoque pas à cet effet, et, sans doute, pour cause : dans les textes que nous venons d'indiquer, il n'y a rien qui en suggère une interprétation si rigoureuse.

L'usage lui-même est loin de se présenter dans des conditions qui obligent à y reconnaître la conséquence d'une conception traditionnelle de l'absolution excluant qu'elle ait la vertu de réconcilier avec Dieu. Il n'a rien d'universel ni de primitif. A Rome, on n'en trouve aucune trace certaine : la lettre de saint Léon, nous l'avons vu, ne le suppose pas et celle de Félix III, à la fin du v[e] siècle, est un document singulier, qui concerne uniquement la Sicile, où elle se borne à prescrire l'observation du décret de Nicée. A Carthage et en Egypte, au III[e] siècle, on l'eût considéré comme abusif : saint Cyprien et saint Denys d'Alexandrie ne concevaient même pas qu'on pût songer à traiter encore en pénitents ceux que l'on avait réconciliés avec Dieu en leur remettant leurs péchés et les recevant à la communion de l'Eglise.

« Ceux à qui nous avons ainsi accordé la paix, aurait-il donc fallu, pour éviter de communier avec eux, les mettre à mort nous-mêmes ? », demandait l'évêque de Carthage (1), et son collègue d'Alexandrie déclarait positivement illogique de prétendre rejeter dans le péché ceux qu'on en avait tirés en leur donnant l'absolution.

Ce dernier témoignage mérite d'autant plus d'être cité qu'il est plus significatif et moins connu. C'est un fragment de sa lettre à Conon sur la pénitence (2), d'où il est passé tel quel dans la législation de l'Eglise grecque. Le canoniste Aristène, au XII[e] siècle, en avait donné un résumé publié par Beveridge et reproduit par Routh (3), que dom

(1) « Offocari a nobis non possunt aut opprimi aut vi et manu nostra in exitum mortis urgeri, ut, quoniam morientibus pax datur, necesse sit mori eos qui acceperint pacem ». (*Epist.* 55. 13 ; H. 632^{17-21}).

(2) Voir HARNACK : *Gesch. der altchristl. Litteratur;* erster Teil, t. I, p. 417 et BARDENHEWER, t. II², p. 221.

(3) *Reliquiae sacrae*, t. III, p. 230.

Pitra a publié également : nous en citons la traduction en note (1). Mais voici le passage même de la lettre ainsi résumée.

Ceux qui, à la mort, ont besoin du pardon et le demandent (εἰ δέοιντο καὶ ἱκετεύοιεν ἀφέσεως τυχεῖν), en considérant le jugement et les souffrances qui les attendent s'ils quittent ce monde liés et condamnés, et dans la conviction, au contraire, que, s'ils s'en vont déliés (εἰ ἐντεῦθεν λυθεῖεν), ils obtiendront le pardon (ἄνεσιν) et un adoucissement de leurs peines, car la miséricorde (τὴν εὐδοκίαν) du Seigneur ne trompe pas, la bonté divine demande de ne les laisser partir eux aussi que libérés — [par l'absolution] — (καὶ τούτους ἐλευθέρους παραπέμπειν). Que si, après cela, ils survivent, les lier de nouveau (δεσμεύειν αὖθις) et leur faire porter encore le poids de leurs péchés (ἐπαχθίζειν ταῖς ἁμαρτίαις) ne me paraît pas logique (οὐκ ἀκόλουθόν μοι φαίνεται). Ceux, en effet, qui ont été ainsi une fois pardonnés (ἀφειμένους) et réconciliés avec Dieu (τῷ θεῷ συστάντας), qu'on a vus admis de nouveau à la participation du don divin (πάλιν τῆς θείας χάριτος κοινωνοὺς φανθέντας) et qui ont été envoyés comme libérés (ὡς ἐλευθέρους) au Seigneur, si, dans l'intervalle, ils n'ont rien fait de mal (μηδενὸς ἐν τῷ μεταξὺ ὑπ'αὐτῶν ἑτέρως γινομένου), leur vouloir de nouveau faire porter le poids de leurs péchés (πάλιν ἀνθυπάγειν τοῖς ἁμαρτήμασι) serait absolument déraisonnable (ἀλογώτατον).

De plus, [ne serait-ce pas nous contredire nous-mêmes ?] Nous prétendons que notre sentence soit acceptée par Dieu et nous ne nous y tiendrions pas nous-mêmes ? Alors que nous proclamons l'indulgence du Seigneur, nous supprimerions la nôtre ?

Après la guérison cependant, si quelqu'un paraît avoir besoin d'une correction plus complète (πλείονος ἐπιστροφῆς), nous lui conseillons d'accepter lui-même de s'humilier, de se châtier et de se contraindre (ἑκοντὶ συμβουλεύομεν ταπεινοῦν καὶ κακοῦν καὶ συστέλλειν ἑαυτόν) : pour cela, qu'il songe à son propre intérêt, à ce que demande l'utilité du prochain (τὸ πρὸς τοὺς λοιποὺς εὐπρεπές) et aussi la préoccupation de ne pas donner prise aux critiques de ceux du dehors (ἀφορῶντα... εἰς τὸ πρὸς τοὺς ἔξωθεν ἀνεπίληπτον). S'il accepte, ce sera tout profit pour lui. S'il refuse, au contraire, et s'obstine, il y aura de quoi l'incriminer et ce pourra être un motif suffisant pour le séparer de nouveau » (πρὸς ἀφορισμὸν δεύτερον) (2).

La précision de ce langage est remarquable. Le principe

(1) « Eos qui ob expectationem mortis ab excommunicatione soluti sunt, si ultra superstites maneant et nihil interea mali fecerint, denuo ligare absurdum erit. Si quis autem, et monitus ut sese humiliet, affligat, submittatque, non pareat, sed usque immorigerum se praebeat, hoc ei in crimen cedet secunda excommunicatione dignum » (*Spicil. Solesm.*, t. I, p. XIV).

(2) PITRA : *Monum. juris graec.*, t. I, p. 546-547 et *Spicil. Solesm.*, t. I, p. 15-16. — FELTOE : Διονυσίου Λείψανα, p. 59-62.

n'y est pas seulement posé que le bienfait de l'absolution reste acquis au malade qui survit; il y est justifié par des raisons qui mettent en pleine évidence l'efficacité propre reconnue à cette absolution. Elle vaut aux yeux de Dieu et l'Eglise entend bien qu'elle soit ratifiée par lui. L'avoir reçue, c'est être rentré en grâce avec Dieu, avoir été affranchi de ses péchés, et prétendre la remettre en cause serait assujettir à nouveau à des péchés dont on a délivré. Il ne saurait guère y avoir affirmation plus nette qu'on les a soi-même remis.

Mais, les motifs indiqués comme propres à justifier parfois un complément d'expiation ne sont pas moins suggestifs ; ils aident à comprendre que le concile de Nicée, et d'autres après lui, aient jugé à propos de généraliser la ligne de conduite envisagée ici comme exceptionnelle.

Sans mettre en cause la valeur de l'absolution reçue, il a pu paraître utile et opportun d'exiger après coup l'acomplissement de la pénitence omise. On prévenait ainsi les objections à faire par « ceux du dehors » : les Novatiens par exemple, n'auraient-ils point crié au scandale d'une rémission du péché obtenue sans pénitence aucune ? Même en dehors d'eux, ne voyons-nous pas l'évêque Antonianus prendre ombrage de cette admission définitive à la communion ? Saint Cyprien, nous le savons, fut obligé de la justifier à ses yeux (1). En Gaule, où Fauste de Riez rejettera comme absolument inefficace l'absolution donnée aux mourants sans pénitence préalable, l'influence semi-pélagienne a pu contribuer plus encore à entretenir ou à faire naître des préventions contre cette pratique et l'on s'explique aisément ainsi que le concile d'Orange ait si vivement insisté sur la nécessité d'accomplir après coup l'expiation omise.

Les fidèles, d'ailleurs, se voyaient ainsi mis en garde contre l'illusion de croire cette expiation inutile et contre la tentation d'attendre le moment de la mort pour se faire absoudre à meilleur compte. Les intéressés enfin trouvaient

(1) *Epist.* 55, 12-13 ; voir ci-dessus, p. 92, note 1.

eux aussi tout profit à compléter après coup leur conversion ou leur correction.

C'est exactement l'avantage que souligne en premier lieu saint Denys d'Alexandrie : « εἰ φαίνοιτό τις πλείονος ἐπιστροφῆς δεόμενος ». Son expression mérite d'être soulignée. Elle fait songer à celle de saint Léon sur ce qu'ont de fâcheux les absolutions reçues précipitamment et à la dernière heure : on se prive ainsi de la « *satisfactione pleniore* » qu'aurait constituée la pénitence omise.

De part et d'autre, par conséquent, l'effet propre de cette pénitence, si on la prend en elle-même, est considéré comme étant d'ordre secondaire et distinct de celui que produit l'absolution.

Il y ajoute un complément et une perfection qui, sans être indispensables pour la réconciliation avec Dieu, achèvent d'assurer le fruit de son indulgence. On comprend dès lors qu'il puisse faire défaut sans que pour cela l'essentiel de la rémission du péché soit compromise et, d'autre part, qu'il soit assez avantageux pour que l'Eglise, certaines Eglises tout au moins, prennent sur elles, dans certaines inconstances, d'obliger les fidèles à s'en assurer le bienfait.

Voilà donc, se fondant sur les raisons données par celui-là même dont la lettre a peut-être suggéré le canon du concile de Nicée, l'explication toute trouvée de la pratique adoptée en Gaule au v[e] siècle. Elle suppose que, le péché remis ou la réconciliation avec Dieu acquise, il peut y avoir lieu quand même, de divers points de vue, d'en parfaire l'expiation ou la correction. Elle n'exclut donc pas qu'on puisse avoir encore à solliciter l'indulgence divine (1) ; mais elle n'implique nullement que, faute d'avoir été précédée de l'expiation préalable, l'absolution validement reçue ait laissé l'âme en état de péché. Sans s'être fait une théorie sur le

(1) On se souvient que saint Cyprien envisageait cette hypothèse pour ceux qui mouraient après absolution sans avoir accompli la pénitence convenable. (*Epist.* 55.20 ; voir ci-dessus p. 58-59). L'expiation que lui leur prédisait pour après la mort, d'autres s'appliquaient à les en préserver en les obligeant à accomplir en cas de survie la pénitence propre à la rendre inutile.

mode propre dont prend fin cet état, et sans l'avoir expliqué par l'infusion d'une grâce dont la présence justifie instantanément, les anciens n'en étaient point à ignorer que le pardon divin est indépendant des questions de temps et de durée ; nous avons entendu saint Célestin et saint Léon le dire explicitement et expliquer par là que la réconciliation avec Dieu puisse être obtenue par l'absolution, antérieurement à l'accomplissement de la pénitence. Il n'y a donc pas à remettre en question cette doctrine si ferme, si traditionnelle et si universelle pour expliquer un usage local et passager, dont la raison d'être, d'après celui qui paraît en avoir le premier envisagé l'hypothèse, la laisse subsister toute entière.

Aussi, et pour revenir à la réponse de saint Léon invoquée par M. Poschmann, alors même que, contrairement à ce que nous avons dit, elle viserait le cas d'un malade réellement absous, elle ne justifierait point encore sa conclusion. Le langage du pape s'expliquerait par les considérations mêmes qu'avait développées saint Denys d'Alexandrie en vue de la même hypothèse. Ce n'est point précisément pour assurer une rémission du péché déjà acquise que serait exigée, après coup, l'accomplissement de la pénitence. A supposer donc que le refus de s'y soumettre pût motiver pour le salut de l'intéressé les craintes qu'exprime saint Léon, la raison n'en serait pas à chercher dans l'insuffisance ou l'inefficacité de son absolution première, mais dans le refus d'obéissance qui, comme le dit l'évêque d'Alexandrie, aurait constitué une faute entraînant à nouveau son exclusion de l'Eglise. Ainsi, pour parler selon nos conceptions actuelles, celui qui, justifié par la contrition parfaite, omettrait volontairement, après coup, de se confesser ou refuserait d'accepter les conditions mises à son absolution, retomberait-il en état de péché sans que, pour cela, les péchés remis en vertu de sa contrition cessassent de lui être pardonnés.

Mais, nous en étions aux conceptions de saint Léon. Il s'agissait de savoir si la « supplication sacerdotale », par laquelle se réconcilient les pénitents, se réduisait pour lui à

une prière par laquelle le prêtre, au nom de tous les fidèles, suppliait Dieu une dernière fois de vouloir bien, par égard pour la pénitence accomplie, leur accorder lui-même son pardon. La pensée du pape, comme celle de l'Eglise antérieure, nous a paru être, au contraire, que cette « supplication » toute spéciale était directement ordonnée à assurer elle-même le pardon au pécheur et à le remettre en paix avec Dieu en même temps qu'avec l'Eglise. Les objections faites à l'encontre se sont montrées dépourvues de tout fondement réel, et notre conclusion reste donc qu'il y a erreur à attribuer ainsi à l'antiquité chrétienne une conception de l'absolution qui lui enlèverait le caractère d'un acte vraiment sacramentel.

L'Eglise gallo-romaine n'est d'ailleurs pas à excepter. Plus que toutes, d'après le D[r] Poschmann, elle aurait sous-estimé la nécessité et l'efficacité de l'absolution du prêtre. Les tendances ascétiques du semi-pélagianisme la lui auraient fait reléguer au second plan et c'est ici surtout que, sous leur influence, la rémission du péché aurait été mise au compte exclusif de la pénitence personnelle. Cette conclusion toutefois, il le reconnaît lui-même (*op. cit.* p. 104 et suiv.), se fonde surtout ou uniquement sur son interprétation de l'absolution accordée aux mourants. L'usage si nettement attesté pour la Gaule d'exiger qu'ils accomplissent après coup leur pénitence pour être définitivement réconciliés lui paraît l'impliquer. Or, cette interprétation elle-même, il ne la justifie (p. 111) qu'en se référant à ce qu'il a dit sur ce sujet à propos de saint Léon. Nous pouvons donc nous aussi nous dispenser d'y insister ici.

Il ajoute cependant que cette conception se serait traduite dans le mot « *subvenire* » qui servait couramment à désigner la réconciliation accordée aux mourants (1). Cette expression serait l'indice de l'incertitude où l'on était sur l'efficacité de cette absolution. La satisfaction personnelle

(1) Voir, p. ex. saint Cyprien, *epist.* 55, 13 et 17 (H 633[1] et 636[8] ; les clercs de Rome à ceux de Carthage. (Cyprien, *epist.* 8, 3 ; 20, 3 et 30, 8; H. 487[19], 528[28], 556[11]) ; saint Célestin *ad episc. prov. Viennensis*, cp. 2 ; (Jaffe 364 ; PL. 50 432) ; *Statuta Eccl. ant.* 22 (PL. 56, 883 A).

faisant défaut, on n'osait pas en attendre la rémission du péché et l'on ne comptait plus alors que sur la miséricorde divine. Le « secours » ainsi accordé n'était donc en somme qu'une fiche de consolation pour le mourant (1).

Mais, si c'est là bien raisonner sur l'étymologie d'un mot, c'est aussi se dispenser d'en considérer l'usage pour en déterminer le sens et la portée véritables. Or, l'usage nous montre précisément que le mot s'employait aussi où il n'y avait aucun doute sur la réalité ou l'efficacité du « secours » ainsi désigné.

Tertullien l'applique à l'absolution donnée après accomplissement normal de la pénitence (2).

Le clergé de Rome, qui, dans sa lettre aux clercs de Carthage, l'écrit à propos des « *lapsi* », le répète quelques lignes plus loin pour recommander de baptiser pareillement, en cas d'urgence, les catéchumènes (3). Le pape saint Léon l'emploie également au même propos (4). Mais on va plus loin : on l'applique à Dieu lui-même.

Le confesseur Celerinus, au temps de saint Cyprien, attend de la miséricorde divine et de la piété du Christ qu'elle « subvienne » à sa sœur en lui pardonnant (5).

Le pape saint Célestin, qui s'en sert pour l'absolution à donner aux mourants, le reprend aussitôt, et par deux fois, pour le pardon à recevoir de Dieu lui-même (6). Saint Léon enfin l'applique en propres termes à la miséricorde divine qui a pourvu au relèvement de l'humanité en établissant

(1) « Weil... man will alles tun, quod sufficit *consolationi morientis*. [conc. d'Orange, 441, *can.* 3], man kommt dem Sterbenden « zu Hilfe » (*op. cit.* p. 110).

(2) *De pud.* 22, 11.

(3) « Sed et catechumeni adprehensi aliqua infirmitate decepti esse non debebunt ut eis *subveniatur* » (Epist. 8, 3 ; H. 488[3]).

(4) *Ad episcopos Campaniae*, cp. 1 (Jaffe, 485 ; PL 54, 1210 B).

(5) « Donec auxilium Domini nostri Jesu Christi et pietas... *subvenerit* tam nefando naufragio » (parmi les lettres de saint Cyprien, 21, 2 ; H. 530[21-24]).

(6) Refuser la pénitence aux mourants, qui désirent s'assurer ce remède (*qui... hoc animae suae cupiunt remedio subveniri*), serait douter que Dieu puisse les délivrer en un instant de leurs péchés (*peccatorum pondere liberare*), alors qu'il est « *ad subveniendum paratissimus* ». Celui-là désespère de sa clémence, qui ne croit pas qu'un moment puisse lui suffire « *ad subveniendum morienti* ». (Ad episc. prov. Vienne, cp. 2 (Jaffe 369 ; PL 50, 432 A-B).

pour elle le baptême et la pénitence : « *Multiplex misericordia Dei ita lapsibus subvenit humanis* » (1).

La réalité visée par cette expression n'est donc pas aussi inopérante qu'on l'imaginait. Sans doute, le mot « *subvenire* » implique l'idée d'un secours et d'un secours accordé dans un besoin extrême (2). Mais le secours, précisément, n'est alors réel que s'il arrache effectivement au danger couru (3).

Il n'y a donc rien à tirer de cette expression pour établir l'incertitude où l'on aurait été jadis sur l'efficacité de l'absolution accordée aux mourants.

Quant aux tendances semi-pélagiennes qui auraient induit l'épiscopat gallo-romain à cette conception amoindrie de l'absolution, la comparaison avec saint Grégoire le Grand permettra d'en trouver l'influence tout au moins fort exagérée. Plus que personne, en effet, ce pape a insisté sur la nécessité du redressement moral et de l'expiation personnelle pour obtenir la rémission du péché. Plus qu'aucun de ses prédécesseurs, il produit l'impression d'avoir restreint la part à faire à l'absolution dans la réconciliation avec Dieu. On ne sache cependant pas que lui aussi ait subi à ce point les influences semi-pélagiennes. Il ne s'impose donc pas de leur attribuer l'importance que l'on dit dans la conception toute semblable que les évêques issus de Lérins se seraient faite du rôle du prêtre dans la rémission du péché.

Mais, arrivons à saint Grégoire lui-même. C'est lui, peut-on dire, qui résume et qui clôt l'antiquité chrétienne: quelle importance et quelle efficacité a-t-il donc attribuées à l'absolution du prêtre ?

---

(1) Epist 208, 2 (PL 54. 1011 B).

(2) Saint Cyprien emploie au même sens, pour l'absolution à accorder aux mourants, le mot « *occurrere* » (*epist.* 18, 1 ; H. 523[19]) et le pape saint Sirice, pour le baptême des catéchumènes, écrit « *succurri* » (Epist 1, 2 ; Jaffe 255 ; PL 13. 1135.

(3) D'où l'application du mot aux interventions soit de Dieu soit des hommes, que saint Cyprien considère comme devant efficacement délivrer de certains maux ou porter remède à certaines situations : « *Rogemus pacem maturius reddi,... et periculis subveniri* » (epist. 11. 8 ; H. 501[18]). « *Cui rei nostrum consulere est subvenire* » (68, 1 ; H. 744[15]).

CHAPITRE IV

LA PENSÉE DE SAINT GRÉGOIRE LE GRAND

I. — La pratique : prière des prêtres et absolution.

1. Le moralisateur et l'insistance sur la pénitence. — 2. L'absolution à assurer aux mourants. — 3. L'efficacité de la « prière » sacerdotale : dans la réconciliation des hérétiques ; d'après les homélies sur Ezéchiel ; d'après son tableau de la pénitence administrée aux mourants.

On le sait, les préoccupations d'ordre moral et ascétique dominent l'œuvre de ce grand pape. Qu'il prêche, qu'il écrive, qu'il gouverne, il s'applique à redresser et à relever une société, dont l'affaissement et la perversion l'épouvantent. Entre toutes les tâches qui s'imposent à lui, la première lui paraît être de ramener les hommes d'Eglise au souci de leur devoir d'état. Et son *Régeste*, en effet, en manifeste l'urgence. Une multitude d'évêques et de clercs de tout ordre y apparaissaient comme totalement étrangers aux obligations les plus élémentaires, non seulement de la charge pastorale, mais aussi de la vie chrétienne (1). Chez eux, le sens moral est éteint et, comme il ne l'est pas moins chez les populations qu'ils gouvernent, on comprend que le grand souci de saint Grégoire ait été de le réveiller chez les uns et chez les autres (2).

Aussi, s'est-il attaché par-dessus tout à poursuivre le péché et à lui opposer le remède de la réaction personnelle. Incontestablement, la pénitence du pécheur lui-même est

(1) Dom Butler : *Le monachisme bénédictin*, p. 3 — 8, a tracé un tableau fort saisissant de la détresse morale de cette époque. Voir aussi Batiffol : *S. Grégoire le Grand*, passim (p. ex. p. 83).

(2) Voir *In evang. hom.* 17 (PL 76. 1139-1149), qui est une allocution aux évêques réunis en concile au Latran.

au premier plan de son enseignement. Aux prêtres il rappelle la nécessité et il enseigne le moyen de la provoquer. Aux fidèles, moines, clercs ou séculiers, qui écoutent ses homélies, lui-même la prêche à tout propos et il ne se lasse pas d'en rappeler les motifs, d'en indiquer la qualité, d'en suggérer la manière et d'en citer des exemples. A ce monde, qui lui semble toucher à sa fin, le grand pape ne s'est jamais lassé de prêcher la pénitence.

L'administrateur, du reste, a soutenu le prédicateur. Sa correspondance le montre continuellement attentif à imposer, à exiger, à faire accomplir la satisfaction pour le péché : dépositions d'évêques et de clercs, relégations dans les monastères, excommunications, incarcérations ou même châtiments corporels rappellent à tous que, pour pardonner la faute, il entend la voir d'abord expiée.

Or, l'expiation ainsi inculquée est essentiellement la pénitence à accomplir par le pécheur lui-même. Il n'y a qu'elle, en faisant pleurer le péché, qui puisse mettre à l'abri des châtiments divins.

Si donc rechercher la pensée de saint Grégoire sur le rôle du prêtre dans la rémission du péché doit se réduire à relever les passages de ses œuvres, où il insiste sur la nécessité et l'efficacité de l'absolution sacerdotale, afin de les comparer à ceux qu'il consacre à la nécessité et à l'efficacité de la pénitence personnelle, il n'est point douteux que ce rôle y apparaîtra comme secondaire et presque totalement effacé.

Mais, il n'est pas douteux non plus que l'objet même de la recherche actuelle interdit de s'en tenir à ce procédé sommaire. Nous avons assez dit nous-même la nécessité primordiale de la pénitence et combien l'efficacité de l'absolution sacerdotale s'y trouve subordonnée. La question n'est donc point si saint Grégoire reconnaît au prêtre le pouvoir de remettre le péché indépendamment de la pénitence du pécheur, mais si, la pénitence du pécheur supposée réelle, il attribue à l'absolution du prêtre la vertu de le réconcilier avec Dieu.

Nous avons déjà cité de lui certaines affirmations qui semblent permettre d'en douter. Dès les jours de Gratien et de

Pierre Lombard, elles ont paru révéler en lui le représentant le plus authentique de ce qu'on a appelé l'absolution purement déclarative.

Dans sa pensée, le prêtre, quand il réconciliait les pénitents, ne leur aurait point remis lui-même leurs fautes, mais leur aurait seulement notifié la rémission accordée par Dieu. Moins encore, avons-nous dit, d'après le Dr Poschmann (1). Saint Grégoire n'aurait vu dans l'absolution que le retrait de l'excommunication infligée ou à infliger par l'Eglise elle-même. Sans songer proprement à remettre le péché, le prêtre aurait seulement supprimé l'obstacle qui empêchait le pécheur d'en obtenir de Dieu le pardon. Car, tel est le sens exact où la pénitence administrée par l'Eglise aurait été considérée comme un second baptême : le rapprochement ne doit pas faire entendre que l'Eglise prétendait accorder une seconde fois le pardon ; il signifie uniquement que, comme avaient déjà fait les eaux du baptême, les larmes du pécheur le purifient de son péché (2).

Il est difficile de mettre plus en relief l'opposition de cette conception avec la conception actuelle de l'absolution. Son auteur la présente d'ailleurs comme l'aboutissement normal de la conception commune à l'ensemble de l'antiquité chrétienne. Et ceci se comprend après ce que nous avons dit de la doctrine attribuée par lui au pape saint Léon. Mais la doctrine de ce dernier restituée comme elle nous a paru devoir l'être, celle de saint Grégoire en apparaît-elle si réellement divergente ?

Nous ne le croyons pas, et, ici encore, c'est d'abord pour avoir trop isolé le grand pape de ses prédécesseurs qu'on nous paraît s'être mépris sur le fond de sa pensée.

Il est remarquable, en effet, qu'on observe chez lui cette préoccupation d'assurer l'absolution aux pénitents, dans laquelle nous avons vu se manifester, aux siècles précédents, la haute idée qu'on se faisait de sa nécessité et de son efficacité. Non moins que saint Cyprien, saint Ambroise ou saint

(1) *Op. cit.* p. 258 et 269.
(2) *Ibid.* p. 258, à propos de *In ev. hom.* 10 (PL 76, 1114) et de *Reg. past.* 3, 29 (PL 77. 107). — De même, p. 271.

Léon, saint Grégoire la considère comme aussi importante pour eux que l'est le baptême pour les catéchumènes ou les enfants.

Cent ans plus tôt, à Rome même, le pape Simplicius s'était appliqué à assurer l'administration régulière de ces deux rites, en établissant dans trois basiliques cémétériales des prêtres spécialement affectés chaque semaine à ce double service (1). Peut-être est-ce à eux et à ceux des autres paroisses que fait allusion saint Grégoire, lorsqu'il parle des prêtres du second ordre auxquels les évêques confient la charge de traiter les affaires des pécheurs : « *sacerdotes minoris ordinis qui discutiendis peccatis delinquentium praesunt* » (2). Auxiliaires des chefs de l'Eglise, qui ne peuvent tout faire par eux-mêmes, il leur appartient d'observer les pécheurs, de les corriger et de les acheminer à la conversion par la pénitence. Les pontifes, absorbés par les occupations spirituelles d'ordre supérieur, se déchargent sur eux de cette police morale : « *Dum ipsi causis spiritualibus occupantur, si qua prava ac carnalia perpetrantur, haec aliis discutienda atque corrigenda committunt* » (3).

Lui-même, en tout cas, dans sa correspondance, fait preuve d'une sollicitude semblable à celle de saint Augustin pour ne pas laisser les Eglises sans prêtres, qui puissent absoudre en même temps que baptiser. Quand l'une ou l'autre lui est signalée comme en étant dépourvue, il écrit aux évêques de faire le nécessaire pour parer à cette privation :

(1) » Constituit ad S. Petrum apostolum et ad S. Paulum apostolum et ad S. Laurentium martyrem, hebdomadas ut presbyteri manerent propter paenitentes et baptismum » (*Lib. Pontif.*, éd. Duchesne, p. 249). WATKINS (*op. cit.* t. II, p. 540) fait remarquer que cette notice se réfère à des faits encore récents quand l'auteur écrivait. La première édition, arrêtée à Félix IV (530), portait : « *propter baptismum et paenitentiam petentibus* » (*ibid.*, p. 92 et 93). Sur le sens de l'établissement de ces prêtres hebdomadiers dans ces basiliques, voir DUCHESNE, *ibid.* p. 250, *note* 5 et GRISAR. *Gesch. der Päpste*, n° 426.

(2) *In Ezech* II. 10, 14 (PL 76. 1066 A).

(3) *Ibid.* 13 (1065 B). Leur ministère n'est pas uniquement de pénitenciers : il comporte aussi la prédication et les exhortations aux pénitents ; mais ce ministère de prédication aboutit lui-même à la confession et à l'absolution : voir *ibid.* 9, 20-21 (1056 C-D) et *in evang. hom.* 40.1 (1302 D). — Nous aurons à revenir sur ces textes plus loin. p. 108-109.

il s'agit d'une chose si haute et si nécessaire, écrit-il à ce propos :

« Pervenit ad nos quod Populonensis Ecclesia ita sit sacerdotis officio destituta ut nec paenitentia decedentibus ibidem, nec baptisma praestari possit infantibus. Hujus igitur tam piae rei tamque necessariae mole permoti, jubemus... ut unum cardinalem illic presbyterum et duos debeas diaconos ordinare » (1).

L'importance, en effet, de l'absolution est telle à ses yeux que, malgré la brièveté et l'insuffisance de l'expiation déjà accomplie, s'il y a danger de mort, elle doit être assurée aux pénitents. « *Hoc tamen vos providere necesse est ut his qui mortis urgentur periculo viaticum non denegetur* », écrit-il à l'évêque de Syracuse, à propos de certains laïques exclus provisoirement de la communion (2). Ils ont été condamnés à expier leurs fautes par quelques prières et litanies et le moment de leur réconciliation est laissé au choix de l'évêque, qui en décidera d'après la manière dont ils auront accompli leur pénitence ; mais le pape l'avertit d'avoir à la leur accorder sur le champ, s'ils viennent les uns ou les autres à se trouver en péril de mort. Il fait la même réserve ou la même recommandation dans plusieurs autres lettres (3) et, quand il ne l'exprime pas, la discipline en vigueur depuis plusieurs siècles au moins permet de croire qu'il la sous-entend.

Nul doute non plus que le viatique à accorder ainsi aux pénitents ne fût précédé d'une absolution : c'était l'usage traditionnel, et il y est fait allusion dans deux lettres au moins de saint Grégoire sur le même sujet. A propos une fois de laïques et une autre fois d'évêques condamnés les uns à deux mois, les autres à six mois de pénitence, il parle de la « *benedictio viatici* » à leur assurer si, dans l'inter-

(1) I. 15 et 51 ; Jaffe 1083 et 1121 ; éd. Ewald, p. 16 et 77 ; PL 77. 460 et 513.
(2) IX. 24 (alias 63) ; Jaffe 1549 ; éd. Hartmann, p. 58 ; PL 77. 1000 A-B.
(3) III. 7 (Jaffe 1211), à propos d'un évêque ; V. 5 (Jaffe 1321), à propos d'un prêtre ; VIII. 6 (Jaffe 1493) à propos d'un acolyte ; éd. Ewald-Hartmann, t. I, p. 168 et 285 ; t. II, p. 9 ; PL 77. 611 B ; 728-729 ; 911.

valle, ils venaient à se trouver en danger de mort (1). Le mot « *benedictio* » est usuel à cette époque pour la prière avec imposition des mains qui intervient dans les diverses cérémonies liturgiques (2).

A vrai dire, même, c'est ici la seule forme sous laquelle se puisse découvrir, dans toute l'œuvre de saint Grégoire, une allusion directe au rite propre de la réconciliation pénitentielle (3). Sans qu'on puisse douter que la pratique de la pénitence publique ait persisté de son temps, on est obligé de constater qu'il ne le décrit ni ne le commente jamais. On ne saurait conclure de là, comme paraît porté à le faire Poschmann (p. 265), qu'il s'en désintéressait : il faudrait autrement en dire autant pour les rites eucharistiques ; sur ce point aussi, les renseignements à puiser dans son œuvre sont extrêmement réduits (4).

Effet plutôt, croyons-nous, des tendances moralisantes, qui caractérisent son activité oratoire ; caractère aussi purement administratif de la plus grande partie de sa correspondance. La pénitence prescrite, le pape ne descend pas au détail de la manière dont elle se doit accomplir. Des usages existent, que connaissent les prêtres spécialement affectés au service de la pénitence ; nous connaissons déjà ces délégués à la police des pécheurs. Souvent, pour ne pas dire à tout propos, saint Grégoire leur rappelle l'esprit qui les doit animer : désintéressement, équité, prudence, sévérité tempérée d'indulgence (5), etc. ; mais le difficile à obtenir n'est point qu'ils soient fidèles aux rites traditionnels, et voilà sans doute pourquoi le pape n'y insiste pas. D'ailleurs, la persistance dans les documents liturgiques parvenus jus-

(1) « Ut, si quid eis, intra duorum mensium spatium, humanitus evenerit, *benedictione viatici* non priventur » (IX. I (Jaffe 1525) ; éd. Ewald-Hartmann, t. II, p. 41 ; PL 77. 939 C). De même, deux fois, dans XIII. 47 (Jaffe 1912) ; Ewald-H., t. II, p. 410[28] et 411[27] ; PL 77. 1294 C et 1295 C).

(2) Voir dans DTC, art. *Imposition des mains*, col. 1339-1340.

(3) Le passage cité par Poschmann (p. 264) de XIV. 17 (PL 77. 1326 C) fait partie d'une lettre qui n'est pas authentique (Voir Jaffe 1334).

(4) Voir Batiffol : *Saint Grégoire le Grand*, p. 69 et dom Leclercq dans *Dictionn. d'archéol.* à l'art. *Gregorien (sacramentaire)*, col. 1777-78.

(5) *In Ezech* II. 9, 18-21 ; 10, 13 ; *in evang.* 11. 26, 5 ; 33, 3 (PL 76. 1054-1057 ; 1200 B ; 1240 C) ; *Moral.* XIII. 5 (PL 75. 1019-1021).

qu'à nous de la cérémonie de la réconciliation des pénitents ne permet pas de douter qu'elle s'accomplît de son temps comme elle avait fait à l'époque de saint Léon.

La « *supplicatio sacerdotalis* » demeurait toujours l'acte dans lequel, normalement comme en cas de maladie, s'exerçait le pouvoir reconnu à l'Eglise d'obtenir ou d'accorder le pardon divin.

Le rite même, s'il n'est pas explicitement mentionné à propos des pénitents, est très clairement rappelé et commenté à propos de la réconciliation des hérétiques. Le parallélisme reconnu et traditionnel des deux cérémonies permet d'appliquer à l'une ce qui est dit de l'autre. Or, saint Grégoire attribue aussi formellement que possible à la prière traditionnelle — imposition des mains avec invocation de l'Esprit septiforme — pour la réception des hérétiques de leur obtenir elle-même le pardon de Dieu.

C'est par son Eglise, explique-t-il, que le Seigneur veut les voir lui demander leur salut : « *A me salutem vestram per catholicam Ecclesiam, quam diligo, postulate* ». La grâce dont ils ont besoin pour la faute commise contre lui en péchant contre elle, il la veut accorder à elle ; ainsi recevront-ils leur salut de celle qui avait souffert de leur mal : « IPSI *enim volo dimittere id quod* MIHI *in ipsa deliquistis, ut* HAEC *vestram incolumitatem obtineat, quae ex vestro languore laborabat* » (1).

Pareil pardon exige d'abord le sacrifice de leur orgueil ; ils y doivent préluder par l'acte d'humilité qui les fait se soumettre à l'Eglise contre laquelle ils avaient prétendu se dresser eux-mêmes en maîtres indépendants. Mais c'est en reçevant d'elle l'Esprit septiforme qu'ils sont renouvelés par la grâce (2).

C'est alors, à vrai dire, qu'ils obtiennent le pardon de leur orgueil passé : « *Tunc demum veniam de reatu pristinae elationis exquirunt* » (3). L'appel à la conversion se ré-

(1) *Moral.* XXV. 8, 12 (PL 76. 756 B et C)

(2) « Haeretici ad Ecclesiam revertentes, per humilitatis hostiam dona Spiritus gratiae septiformis accipiunt, ut qui elationis suae vetustate tabuerant, novitate gratiae reformentur » (*ibid.* 14 ; 757 C-D).

(3) *Ibid.* 18 (760 A).

sume donc pour eux dans l'invitation qui leur est faite de solliciter par l'Eglise le pardon dont ils ne sauraient se rendre dignes par eux-mêmes. « Unissez-vous à l'Eglise par l'humilité de la pénitence, et le pardon dont vous n'êtes pas dignes par vous-mêmes, obtenez-le de moi par ses prières » (1) leur est-il dit comme jadis aux amis de Job, et le langage que le pape prête ainsi à Dieu ne laisse subsister aucun doute sur l'efficacité qu'il attribuait à la « *supplicatio sacerdotalis* » faite en faveur des hérétiques.

Mais la pensée si clairement exprimée à ce propos éclaire à son tour les passages si nombreux où, sans faire une allusion aussi manifeste au rite même de la réconciliation, saint Grégoire rattache aux prières des prêtres la rémission du péché qu'il leur appartient de procurer.

La *Regula pastoralis* ne le fait qu'en termes généraux. Un des motifs pour lesquels le prêtre doit vivre en dehors du péché, c'est qu'il a mission d'effacer les péchés d'autrui (2) et d'en solliciter le pardon (3). Les fidèles lui révèlent leurs tentations et leurs fautes afin de trouver un soulagement dans ses exhortations et d'être purifiés par ses prières : « *Ut hoc quod se inquinari pulsantis culpae sordibus praevident, exhortationis ejus solatio ac lacrimis orationis lavent* » (4). Mais les homélies sur Ezéchiel précisent.

Dans cet office des évêques et des prêtres à l'endroit du péché, elles distinguent deux parties.

L'une, toute didactique et parénétique, constitue le ministère propre de la prédication, de la direction ou même de la vigilance pastorale. Elle a pour but d'éclairer les pécheurs, de les amener à se reconnaître coupables, à discerner la variété et la gravité de leurs fautes, à s'en repentir et à en rechercher la réparation ou l'expiation. Au sens que nous avons dit, elle est la plus importante. La négligence sur ce point est celle que saint Grégoire estime la plus nuisible à

(1) « Ac si haereticis redeuntibus aperte diceretur : Universali vos ecclesiae per humilitatem paenitentiae jungite, atque eam qua per vosmetipsos digni non estis veniam ejus a me precibus obtinete » (760 A.-B.)

(2) « Diluere aliena delicta » (I. 11 PL 77. 226 C).

(3) « Aliis veniam postulat » (I. 10 ; 23 C).

(4) II. 5 (33 C-D).

l'Eglise ; tout au moins est-ce en cette matière que les prêtres lui semblent le plus exposés à pécher eux-mêmes par paresse ou par excès soit d'indulgence soit de sévérité (1). Aussi s'arrête-t-il longuement à l'exercice de ce ministère et s'applique-t-il à indiquer la manière d'y procéder suivant les diverses catégories de pécheurs.

Cependant, cette première phase de la lutte du prêtre contre le péché n'est que préparatoire à son action proprement sacerdotale ; c'est pour amener les pécheurs à solliciter ses prières qu'il les instruit et les exhorte ainsi : « *Ut sint pro quibus conversis et flentibus rogent, oportet ut eisdem prius in peccato positis praedicent* » (2). Quand une fois les coupables ont été ainsi amenés à solliciter ses prières, ce qu'ils comptent en obtenir est la rémission même de ces péchés dont sa prédication leur a fait prendre conscience :

« Cum per doctoris os contra vitia disputatur, atque ad bona opera cor auditorum accenditur, multi qui ejus verba audiunt quanta vel qualia mala perpetraverint recognoscunt, atque ad eum confitentes veniunt, eumque pro peccatis suis intercessorem fieri cum fletibus petunt, ut ipse, orando, deleat culpas, quas, praedicando, manifestat (3). »

Il faut s'arrêter à cette intercession du prêtre. Saint Grégoire, on le voit, lui attribue en propres termes l'effacement du péché (*orando delet culpas*) et il caractérise par là cette seconde phase de l'action sacerdotale contre le péché : c'est dans les prières ainsi faites pour obtenir aux pécheurs le

(1) *In Ezech. hom.* II. 9. 18 et 19 (PL 76. 1054 B-D et 1056 A) ; *Moral.* XIII. 5 (PL 75. 1020-1021) ; *in evang. hom.* 33, 3 et 34, 2 (PL 76. 1240 C et 1247 A). On ne saurait dire exactement à qui s'adresse ce langage, aux évêques eux-mêmes ou à ces prêtres du second ordre dont il vient de dire (*in Ezech.* II. 10, 14) que les évêques les chargent de traiter les affaires des pécheurs. *L'homélie* 17 sur les *évangiles*, où se retrouvent les mêmes idées sur le devoir de la prédication pour les prêtres, a été prononcée dans un synode du Latran et s'adresse directement aux évêques (PL 76. 1139-1149). Göller (*Das Sündenbekenntnis bei Gregor dem Grossen*, dans *Oberrhein. Pastor-Blatt*, 1928, p. 82) a très justement observé que saint Grégoire donne indifféremment au « *sacerdos* » (l'évêque) les titres de « *pastor* », « *praedicator* », « *rector* ».

(2) *In Ezech.* II. 9. 21 (PL 76. 1056 D).

(3) *Ibid.* 20 (1056 C).

pardon divin que consiste le sacrifice pour le péché. « *Doctores enim, cum, pro compunctis peccatoribus atque confitentibus, omnipotenti Deo preces fundunt, per hoc quod veniam pro carnali eorum vita postulant, mensae Domini carnes oblationis portant* » (1). Et l'explication ainsi donnée est bien faite, elle aussi, pour suggérer l'idée d'une prière que nous appellerions d'absolution (2).

Faut-il parler à ce propos d'absolution publique ou d'absolution privée, ce n'est pas ici le moment de le rechercher. Mais cette description du ministère sacerdotal auprès des pécheurs en rappelle une autre dont le rapprochement s'impose d'autant plus que les deux s'éclairent mutuellement.

Un siècle plus tôt, l'auteur de la vie de saint Hilaire d'Arles distinguait lui aussi deux phases dans l'exercice de son activité pénitentielle. Le saint, dit-il, « quand il donnait la pénitence », commençait par préparer les âmes à en recevoir le fruit. Et il le montre qui, pour cela, s'appliquait d'abord à mettre sous les yeux de ses auditeurs les plaies de leurs consciences et à les émouvoir par le rappel des châtiments réservés aux péchés. Personne n'excellait comme lui à dépeindre la sévérité du jugement à venir et les tourments qui attendent les pécheurs en enfer : ainsi faisait-il couler les larmes qui purifient (3).

(1) *Ibid.* 21 (1056 C), — Saint Grégoire commente ici le passage d'Ezéchiel (40. 39-43), où sont énumérées les différentes tables sur lesquelles sont immolées les victimes pour les divers sacrifices. Ce rapprochement de la réconciliation des pénitents et des sacrifices pour le péché propres à l'ancienne Loi était classique dans l'antiquité chrétienne. Nul doute qu'il ne fût ici présent à la pensée de saint Grégoire ; voir, de plus, *in Ezech.* 11, 10, 13 (PL 76. 1065 B).

(2) S'il avait connu ces textes, peut-être M. Poschmann aurait-il été moins prompt à contester le caractère sacramentel de la prière ainsi sollicitée par les pécheurs. Lui n'y voit qu'un secours d'ordre personnel destiné à exciter en eux l'esprit de pénitence et à les aider dans leur expiation de leurs fautes. Mais il ne se réfère pour cela qu'aux indications générales de la *Regula Pastoralis* (*op. cit.* p. 271) et la doctrine si précise des *homélies sur Ezéchiel*, comme le trait si significatif, raconté dans les *Dialogues*, dont nous allons parler, paraît lui avoir complètement échappé.

(3) « Quotiescumque paenitentiam dedit saepe die dominico ad eum turba varia confluebat ; volabat ad ejus castigationem quicumque adesse volebat (ou mieux : « valebat »), lacrimarum se imbribus eluebat, cœlestibus judiciis territus promissisque succensus ; tanti gemitus, tanti fletus astantibus nascebantur, ut vitae prasentis horreret habitaculum. Quis

Cependant cette semonce (*castigatio*) n'était qu'un prélude à la phase proprement sacerdotale de la cérémonie. L'exhortation finie, reprend le biographe, il commençait les supplications (*Admonitione completa, ... supplicationis sumebat exordia*), c'est-à-dire les prières propres du prêtre. Lui aussi alors pleurait (*cum lacrimis*), ce qui est un trait de sa piété, mais un autre trait suit, qui montre qu'à sa prière se joignait une imposition des mains : c'est en recevant ainsi ce que l'auteur appelle sa bénédiction (*dum manu ejus impositione benedicitur*) qu'une femme aveugle, un jour, recouvra la vue. On reconnaît donc ici le rite traditionnel de la « *supplicatio sacerdotalis* » appliquée aux pénitents. Le but en était de confirmer le fruit de pénitence produit par l'exhortation : « *Supplicationum sumebat exordia, ut paenitentiae fructum, quem monendo contulerat, orando firmaret* ». Mais c'est en cela, à proprement parler, que consistait ce que le biographe appelle « donner la pénitence ».

On peut se demander s'il prend cette expression au sens restreint « d'imposer la pénitence publique », en vue de l'absolution à recevoir en temps opportun, ou s'il l'emploie au sens complexe d'une pénitence accompagnée sur l'heure de l'équivalent de notre absolution, mais son langage ressemble trop à celui de saint Grégoire sur le double ministère sacerdotal de la parole et de la prière pour permettre de douter que la « supplication » à laquelle sert de prélude la prédication ne soit pas celle dont les pécheurs attendaient qu'elle leur assurât le pardon divin.

Aussi bien, la même constatation se fait-elle dans un passage de la vie de saint Nicet de Trêves par saint Grégoire de Tours. Ici encore, on voit la prédication aboutir à la confession des pécheurs et à la prière du prêtre pour la rémission des péchés : « *Quotidie praedicabat sacerdos populis, denudans crimina singulorum et pro remissione deprecans assidue confitentium* (1). Sans qu'il puisse être question

ita tenebrosum terribiliter intimavit incendium ? Quis ita flumen exurentis pariter et rapientis cruciatus expressit ? Quis ita vulnera conscientiae ante oculos inspicienda reduxit ? » (*Vita*. 13, 16 ; PL. 50. 1233).

(1) *Vitae patrum*. 17. 2. (éd. KRUSCH, p. 730 ; PL. 71. 1080 C). — Ce

d'une dépendance littéraire quelconque, ne dirait-on pas un raccourci du récit fait par le biographe de saint Hilaire ? Les deux s'éclairent mutuellement et leur texte à tous deux fait pendant au tableau du ministère pénitentiel tracé par saint Grégoire.

Ils justifient ainsi l'interprétation que nous en avons donnée nous-même. De part et d'autre la prédication a pour but d'acheminer les pécheurs à solliciter la prière sacerdotale qui doit assurer le fruit de leur pénitence ; le pape, seulement, lui attribue plus explicitement en propre l'effacement du péché (*orando delet culpas*).

Voici d'ailleurs, tracé par saint Grégoire lui-même (1), un autre tableau de l'administration de la pénitence où apparaît en pleine lumière le caractère sacramentel de la prière sacerdotale.

Cette fois il s'agit d'un mourant, d'un mort plutôt, qui est rendu à la vie pour recevoir le secours du prêtre. Celui-ci était attaché au service d'une petite église de campagne (2). On vient un jour le chercher en toute hâte pour assister un père de famille qui se mourait : « *ut quantocius veniret suisque orationibus pro peccatis ejus intercederet, ut, acta de malis suis paenitentia, solutus culpa ex corpore exiret* » : ainsi le pape décrit-il le ministère attendu du prêtre, et en indique-t-il le but : des prières assurant, en union avec la pénitence du malade, l'absolution des fautes commises.

Le prêtre cependant prend son temps. Il était occupé à tailler sa vigne, le travail était presque achevé ; il crut pouvoir le finir : « Allez, je vous suis », dit-il aux envoyés.

qu'il faisait ainsi pour le public, Nicet, n'étant encore qu'abbé, le faisait également, raconte Grégoire de Tours au chapitre précédent (1 ; p. 728 et 1079 A) pour le roi Thierry : « *Venerabatur eum et rex Theodoricus magno honore eo quod saepius vitia ejus nudaret, ac crimina castigatus emendatior redderetur* ».

(1) Dial. I. 12 (PL 77. 212-213).

(2) L'église de la Vierge, dans la vallée dite *Interorina* ou *Interocrina*, écrit saint Grégoire. C'était un village de la Sabine, sur le Velino, actuellement *Antrodoco*, à l'est de Rieti, d'après Forcellini-Périn : *Totius latinitatis onomasticum*, au mot *Interocrinium*.

Mais, comme il allait à son tour, il les voit revenir : « c'est trop tard, le malade est mort ». Le prêtre alors se désole ; c'est sa faute et il s'accuse d'avoir lui-même causé la perte de cet homme (*se reum mortis illius clamat*) (1). Mais voici que Dieu le rend à ses larmes. Le mort reprend ses sens, et le prêtre peut remplir son ministère auprès de lui : il ne meurt que huit jours après.

Or, ce ministère sacerdotal dont le bienfait lui est ainsi miraculeusement accordé, se résume ici encore dans la prière du prêtre : « *Ei paenitentiam agenti opem suae intercessionis praebuit* » (2). D'un bout à l'autre par conséquent de ce récit si vivant, qui nous fait assister à une de ces scènes de pénitence et d'absolution *in extremis* dont saint Léon déplorait la fréquence, le prêtre apparaît comme ayant pour fonction propre d'assurer par sa prière le pardon du péché. Tel est l'effet qu'on attend de son intercession : « *Ut...* SOLUTUS CULPA *ex corpore exiret* ». Une certaine pénitence du pécheur doit s'y joindre ; mais, au cas où l'intervention du prêtre fait défaut, celle-ci est censée ne pas suffire à assurer le pardon. Le malade mort avant qu'elle ait pu se produire est considéré comme perdu : la mort dont le prêtre s'accuse d'avoir été cause pour lui, ne peut s'entendre ici que de la mort éternelle (3).

Il suit donc manifestement de là que saint Grégoire tient l'absolution pour directement ordonnée à la rémission du péché. Et, comme cette absolution s'exprime toute, d'après lui, sous la forme d'une prière, il en résulte aussi que nous avons eu raison de la reconnaître dans ces prières par lesquelles les pécheurs demandent aux prêtres, après les avoir

(1) Le texte grec porte : « ἤρξατο... φονευτὴν ἑαυτὸν τούτου καλεῖν » (*Ibid.* 214 A).

(2) Le texte grec porte : « Τοῖς περὶ μετανοίας λόγοις τοῦτον νουθετήσας, καὶ διὰ τῆς αὐτοῦ εὐχῆς τῶν ἁμαρτιῶν ὁ ἀσθενὴς κομισάμενος » (214 B).

(3) A comparer l'expression de saint Célestin à propos du refus de l'absolution aux mourants : « *Quid hoc, rogo, aliud est quam morienti mortem addere, ejusque animam sua crudelitate, ne absoluta esse possit, occidere ?* » (Ad. episc. Vienn. et Narbon. ep. 4 : Jaffe 369 ; PL 50. 431 B).

convertis par leur prédication, de leur obtenir le pardon divin et d'effacer leurs fautes.

Il s'en faut, par conséquent, que, dans l'ordre pratique tout au moins, une rupture de pensée s'observe entre saint Léon et saint Grégoire le Grand dans la manière de concevoir la vertu de l'absolution. Qu'il s'agisse des mourants ou des pécheurs en général, l'un et l'autre voient dans la « *supplicatio sacerdotalis* » le moyen propre et usuel de leur assurer le pardon de leurs fautes, autrement dit de les absoudre (1).

II. — La théorie : la « peine remise ».

1. Une homélie mal comprise. — 2. Confusion entre la « *vindicta* » ecclésiastique et la « *poena* » infligée par Dieu. — 3. Insistance de saint Grégoire sur le pardon de la « peine » éternelle. — 4. L'homélie identifie la « peine » remise par le prêtre et le châtiment divin.

Mais saint Grégoire est-il également d'accord avec ses prédécesseurs dans l'ordre théorique ?

Considère-t-il lui aussi que le pouvoir d'absoudre accordé par le Christ à ses apôtres s'étend réellement jusqu'au péché lui-même ? Des formules comme celles que nous venons de signaler — « *orando delet culpas* » ; ... « *pro peccatis ejus intercederet ut... solutus a culpa ex corpore exiret* » (2) constituent dans ce sens plus qu'un réel préjugé : elles obligent à croire qu'il voit dans l'absolution, quand les pécheurs y sont disposés par une sincère conversion, la cause dernière et décisive du pardon de leurs fautes. Pour

(1) Comme saint Léon d'ailleurs, saint Grégoire semble ignorer l'usage de la pénitence complémentaire prescrite ailleurs, en cas de survie, pour ceux qui ont reçu la « *benedictio viatici* » : tout au moins n'en découvre-t-on aucune mention chez lui (Poschmann, p. 267).

(2) On en trouverait d'autres dans ses commentaires sur le 1er *Livre des Rois*. Les péchés dits irrémissibles, par exemple, sont appelés ainsi « *quia sacerdotum orationibus aut oblationibus non delentur* » (*in* 1 *Reg.* VI. 2, 27 ; PL 79.434 B). Nous nous abstenons d'en faire état ; quoique reproduisant bien, semble-t-il, la doctrine de saint Grégoire — voir ce qu'en on dit les Mauristes (PL 79. 10) — l'authenticité en demeure plus ou moins douteuse.

le contester, il faudrait en trouver ailleurs chez lui quelque négation formelle. Or, son explication théorique du pouvoir de remettre les péchés accordé par le Christ à son Eglise vient, au contraire, confirmer les conclusions qui se dégagent des enseignements donnés ou des faits rapportés par lui.

Tel n'est pas cependant l'avis du Dr Poschmann. Comme beaucoup d'autres, et pour n'avoir pas connu, semble-t-il, les instructions des *Homélies sur Ezéchiel* ni le récit des *Dialogues*, il croit découvrir dans l'*homélie sur les Evangiles*, où saint Grégoire commente le « *Quorum remiseritis* » (1), la preuve que, pour lui, l'effet propre de l'absolution sacerdotale se réduit au retrait de la peine ecclésiastique encourue par le pécheur. Cette doctrine s'exprimerait formellement dans la phrase par laquelle se termine l'invitation faite à ce propos aux évêques de n'absoudre qu'après certitude acquise du pardon déjà accordé par Dieu. Ainsi les disciples, jadis, ne reçurent-ils l'ordre de délier Lazare que lorsque, déjà ressuscité par le Christ, il fut sorti du tombeau. Le pécheur lui aussi sort du tombeau quand il confesse son péché avec la componction voulue et c'est alors seulement qu'il y a lieu de l'absoudre, c'est-à-dire de lui remettre la peine qu'il avait méritée : « *Venientem foras solvunt discipuli, ut pastores Ecclesiae ei poenam debeant amovere quam meruit qui non erubuit confiteri quod fecit* » (2).

La peine dont il est ici question se devrait entendre de celle que l'Eglise elle-même a infligée ou aurait pu infliger. Ainsi le demande l'opposition des deux mots « lier » et « délier ». « Lier » le pécheur, c'est l'excommunier soit en lui interdisant l'accès de l'Eucharistie soit, lorsqu'il s'agit de fautes plus graves, en le frappant d'anathème et le séparant de l'Eglise elle-même ; le « délier », c'est donc défaire ce qui a été fait contre lui, le relever, par conséquent, de l'anathème ou de l'exclusion dont il a été frappé (3).

(1) *In evang. hom.* 26. 4-6 (PL 76. 1199-1200.
(2) 6 (1200 A).
(3) Poschmann, op. cit. p. 255-256.

Quelles que soient l'importance et les conséquences, même au for divin, des mesures ainsi prises à son sujet, elles n'atteignent néanmoins pas le péché lui-même, et l'explication ainsi donnée par saint Grégoire du pouvoir d'absoudre se trouverait donc à l'extrême opposé de la conception qui a prévalu depuis (1).

Assurément. Mais la conception qui lui est ainsi attribuée à lui-même ne se fonderait-elle pas toute sur une interprétation à contre sens de la phrase où on la prétend exprimée ? La « *pœna* » qu'a « méritée » le pécheur et que l'Eglise « détourne de lui « (*ei amovet*) quand elle le voit passer outre à la confusion de se reconnaître coupable, au lieu d'être la peine infligée par l'Eglise elle-même, ne seraitelle point la peine qu'il avait à redouter de la part de Dieu lui-même ? Il vaut la peine de s'en assurer.

Pour conclure au sens de peine ecclesiastique, on ne s'autorise que de la corrélation des mots « lier » et « délier »: « lier » voulant dire « imposer une peine », « délier » ne peut que signifier « remettre cette peine (2) ». Le raisonnement est trop simple ; nous y reviendrons. Mais il s'agit ici de lexicologie. Regardons au langage même de saint Grégoire. L'expression technique, chez lui, pour désigner la peine infligée par l'Eglise, n'est point celle de « *pœna* » mais de « *vindicta* » (3).

Le mot revient souvent dans sa correspondance.

« Canonicae ultionis *vindictam sentiat* » (4). « *Vindictam*, quae Deum possit placare, exhibere festinabis. In ipso canonice *vindicta* procedet » (5). « Paulum clericum ... corporali prius proveniente *vindicta*, praevidimus in paenitentitam dari » (6). « Districtam canonicamque correctionem contumaciae tuae nos scito ulciscenter imponere... Nos... tantae indisciplinationis cognoscas [non] dissimulare vel differre *vindictam* (7). » « Hanc ei culpam ignoscimus, nam ei

(1) *Ibid.* p. 257.

(2) « Das *solvere* als korrelat des *ligare* besagt die Befreiung von der Verpflichtung, die Nachlassung der Strafe » (*op. cit.* p. 255).

(3) Sans que l'emploi cependant en ait rien d'exclusif. Le mot « *vindicta* » lui sert aussi pour la peine infligée par Dieu.

(4) II. 23 (Jaffe. 1176) ; Ewald-Hartmann. I p. 121^{7} (PL 77.557 E).

(5) IV. 12 (Jaffe. 1283) ; E-H, 1. 246^{6-9} (PL 682).

(6) IV. 24 (Jaffe 1296) ; E-H. I. 259^{11-12} (PL. 699 A).

(7) V. 8 (Jaffe 1325) ; E-H, I. 290^{5-9} (PL. 732 A-B).

a tempore prolatae sententiae affiictionem quam pertulit credimus ad *vindictam* hujus posse culpae sufficere » (1).

Ce dernier exemple est particulièrement remarquable. C'est parce que la peine infligée par l'Eglise est estimée suffisante pour la faute commise, que remise ou pardon sont accordés, non certes de la peine qui a été subie, mais de la faute même qu'elle avait pour but d'expier. (*Hanc ei culpan ignoscimus*). Et que pourrait bien signifier, en effet, la rémission d'une peine déjà accomplie ? S'il est vrai que la réconciliation du pénitent s'accorde normalement après expiation complète de sa faute, ce n'est plus de cette expiation elle-même qu'il peut être question de lui faire remise, et le sens attribué à son absolution apparaît donc contradictoire. Pour l'admettre, il faudrait tout au moins en trouver l'affirmation formelle dans saint Grégoire. Or, nous l'entendons, tout au contraire, qui parle en propres termes du pardon de la faute elle-même, après qu'en a été subi le châtiment.

Ce châtiment, en effet, le second des exemples cités le montre très clairement, est ordonné à en prévenir un autre qui est celui de Dieu lui-même : « *Vindictam, quae Deum possit placare* ». Et voilà donc la peine ou le châtiment, que l'Eglise se propose de « détourner » du pécheur quand elle l'absout comme quand elle le punit. Pénitence et absolution sont ordonnées au même but : obtenir de Dieu qu'il fasse grâce au pécheur de la peine dont il le menace.

Cette pensée du châtiment divin est en effet, chez les anciens, ce qui les frappe le plus dans le péché. Quand ils en envisagent le pardon, c'est surtout sous cet aspect qu'ils le considèrent.

Ici, et pour nous en tenir à saint Grégoire lui-même (2),

(1) V. 57 (Jaffe 1373) ; E-H. I. 361 ⁹⁻¹⁰ (PL 781 A) — Cet emploi du mot « *vindicta* » pour désigner la peine ou pénitence imposée par l'Eglise apparaît consacré dans la phrase classique : « *tria in unoquoque consideranda sunt veraciter paenitente, videlicet conversio mentis, confessio oris et* VINDICTA *peccati* ». (In I *Reg.* VI. 2, 33 ; PL 79. 439 A) ; voir de même 439 B : « VINDICTA *quasi medicina, necessaria est, ut apostema reatus, quod conversione compungitur confitendo purgetur, afflictionisque medicina sanetur* » — Le commentaire, pour être d'authenticité contestable, n'en atteste pas moins l'usage.

(2) Nous avons parlé plus haut de la conception du pardon à l'âge

ce sont des pages entières qu'il faudrait citer. Cette doctrine du châtiment divin que la pénitence a pour but d'écarter, ses œuvres pastorales l'exposent longuement et inlassablement (1).

Les grâces de lumière accordées au pécheur « *ut possit delere peccata* », s'il n'en profite point, ne font qu'aggraver les châtiments qui l'attendent : « *augent supplicia* » ; la connaissance ainsi acquise de ses fautes ne l'en délivre point mais le laisse réservé pour les supplices éternels (2). La grande erreur des pécheurs, en effet, est de s'imaginer que Dieu ne les voit point ou qu'il ne les condamne point parce qu'il ne les châtie point aussitôt (3). « *Quia pœna differtur, culpa despicitur* » (4). Aussi les sages tirent-ils la conclusion toute contraire de l'absence du châtiment en cette vie : leur crainte, quand ils ont conscience d'avoir péché, est que Dieu n'omette de les punir actuellement que pour les châtier plus tard plus sévèrement (5).

Le châtiment du péché par Dieu lui-même, voilà donc ce que cherche à prévenir le pécheur en faisant pénitence, et saint Grégoire se plaît à citer à ce propos l'exemple d'un personnage connu qui, dans le monastère où il s'était retiré pour expier ses fautes, s'animait par cette considération aux exercices de la plus vigoureuse pénitence (6). Lui-même ne se lasse pas de revenir sur ce motif. Le but de la pénitence est d'obtenir que Dieu renonce à punir : c'est les yeux fixés sur le jugement à venir que le pécheur doit se porter à châtier lui-même ce que Dieu, autrement, châtierait un

apostolique (ci-dessus, p. 26). Plus près de saint Grégoire, qu'il suffise de citer saint AUGUSTIN (*Enchiridon* 66 ; PL 40. 263) et saint FULGENCE (*De remiss. pecc.* I. 4 et 8 ; PL 65. 530 et 533). Celui-ci a les formules mêmes de saint Grégoire. « *Per hanc* [rem. pecc.] *liberantur ab aeterna* POENA... *discernuntur ab illis qui cruciabuntur in aeternum* » (4 ; 530 B-C). « *Novit a converso* SUBMOVERE SUPPLICIUM ; *nullatenus sinit remanere peccatum... Ut conversi* CAREANT POENA *quam justitia minatur* » (8 ; 573 B-C).

(1) Voir aussi dans la correspondance, III. 29 ; 45 ; XI. 18 ; éd. E-H. 187[27-31] ; 201[18] ; II. 279-280.

(2) *Reg. past.* III. 31 (PL 77. 113 A).

(3) *Moral.* XXV. 5 (PL 76. 322 C-D).

(4) *Moral.* XXV. 8 (331 A).

(5) *Moral.* VII. 19 (75.737) et cf. IV. 36, 71 ; XIII. 45. 59 ; XV. 17-20 (75. 677-678 ; 1041-1042 ; 1091-1094).

(6) *In evang.* II. 34, 18 (PL 76. 1258 A).

jour (1). La règle générale est celle-là : « *Peccata, quae feriri gehennae ignibus possunt, disciplinae verbere sunt corrigenda* » (2).

Aussi est-ce la rémission de cette peine qu'obtient de Dieu la confession ou l'humble accusation du péché : « *Confessioni peccatorum [Redemptor]* NON POENAM *sed vitam promittit* » (3). La peine n'est que pour ceux qui tombent (4). S'accuser, auprès du souverain juge, c'est être excusé (5). L'amertume même de l'accusation est un châtiment du péché, et la peine qu'on s'inflige par la pénitence permet d'affronter avec plus de confiance le juge redoutable (6). Par la vengeance même qu'il tire de lui-même, l'homme se met d'accord avec son juge sur la question de la peine, et cela est déjà une grande justice (7).

C'est ainsi que la pénitence faite en cette vie met à l'abri des supplices à venir : « *Amaritudo praesentis disciplinae extinguit supplicia sequentis irae* » (8). Punie par nous, notre faute ne le sera point par Dieu : « *Nobis culpam nostram ferientibus, ipse hanc extremi judicii animadversione non increpabit* » (9).

Telle est donc la peine, dont la pensée domine toute la doctrine de saint Grégoire sur la pénitence et le pardon du péché. Comme il s'applique à en exciter la crainte, il enseigne le moyen de s'en mettre à l'abri. Obtenir le pardon du péché, c'est obtenir que Dieu lui-même renonce à le punir, et, parce que Dieu ne fait ainsi grâce qu'à qui s'accuse et se punit lui-même, le prêtre, pour absoudre en son nom, doit d'abord s'assurer par la confession que le

(1) *Moral.* XXV. 6, 11 et cf. 7, 13 et 18 (PL 76, 325 C ; 327 A et 330 A).
(2) *In Ezech.* II. 7, 7 (PL 76. 1017 A).
(3) *In evang.* II. 33,8 (76. 1244 B).
(4) *Ibid* 34, 15 (1256 A).
(5) *Moral.* XXV. 7,18 (76. 330 A).
(6) *Moral.* IX. 44 (75. 896 C).
(7) « In vindicta sua Deo se socians, sese contra se erigit, et magna est jam justicia quod *voluntati judici concordat in poena*, cui discrepat in culpa » (*Moral* XXXII. 4 (76. 637 B) et cf. XIV. 29 (75. 1057 A).
(9) *Moral.* IX. 45 (75. 897 A) et cf in *Reg.* VI. 2,20 (79. 419B).
(9) *Moral.* IV. 15, 27 (75. 652 A-B et cf. 651 C).

pécheur est dans les dispositions voulues pour être soustrait au « châtiment qu'il avait mérité » (1).

Il n'y a par conséquent aucun motif de songer à la rémission de l'excommunication prononcée par l'Eglise. La doctrine si ferme et si constante de saint Grégoire sur la peine dont le pécheur, en se reconnaissant coupable, se propose d'obtenir la rémission, exclut manifestement cette interprétation, et rien d'ailleurs, dans le contexte de l'homélie ne l'impose, ni même seulement la suggère.

On la déduit uniquement, nous l'avons vu, de l'opposition logique établie entre les notions de « lier » et de « délier », et on la fonde toute sur l'hypothèse qu'antérieurement à l'acte par lequel l'Eglise « lie » le péché, en excommuniant le pécheur ou en lui imposant une pénitence, il ne saurait être question de liens du péché à délier. Or, cette hypothèse est aussi gratuite qu'étrangère à l'antiquité chrétienne et il suffirait, pour s'en convaincre, de se rappeler le langage de saint Augustin sur la nature des liens dont les ministres de l'Eglise ont charge de délivrer les pécheurs : le péché est réellement par lui-même, par le châtiment dont il est passible, un lien qui préexiste à toute intervention de l'Eglise pour le lier ou pour en délier à son tour ; aussi, quand, après l'avoir « lié » ou « retenu », elle juge à propos de le « délier » ou « remettre », est-ce encore le lien du péché lui-même qu'elle a en vue (2).

Mais la pensée de saint Grégoire est assez claire par elle-même.

Dans une de ses lettres, il oppose les liens résultant du péché lui-même à ceux que l'Eglise peut y ajouter de son côté. Certains estiment vains ces derniers ; mais, par le fait même qu'ils contestent ainsi l'efficacité du pouvoir de

(1) C'est le résumé de l'homélie sur le « *Quorum remiseritis* », à laquelle nous allons revenir.

(2) Qu'il nous suffise, ici, de renvoyer sur ce point à notre *De paenitentia*, n° 158-161. — A lui seul, le passage suivant de Tertullien montrerait l'illusion qu'il y a à raisonner ainsi sur les mots eux-mêmes pour en déduire la signification réelle . Il s'agit du baptême, « *quo solvuntur alligata retro delicta et alligantur quae non fuerint soluta* » (*Pud.* XXI, 12). — Impossible, ici, de songer à un lien préalable de l'Eglise : c'est le péché lui-même qui « lie ». Dès lors, dans le langage courant, « délier » équivaut à remettre, « lier » à ne pas remettre le péché.

l'Eglise, ils contractent les liens résultant de leurs propres péchés : « *Inde in peccatis suis veraciter ligantur* (1). Ailleurs, il indique comme but de la pénitence à imposer la solution des liens résultant pour le coupable de sa faute elle-même : « *In paenitentia detrudendus est, ut commissi flagitii vinculum lacrimis possit absolvere* » (2).

Ici même, dans l'homélie qui nous occupe, il définit le pouvoir accordé aux apôtres comme le pouvoir de remettre à autrui une « obligation », un lien déjà existant : « *Alienae obligationis potestatem relaxationis accipiunt* » (3). Etablis juges pour prononcer sur le péché au nom de Dieu, ils doivent les retenir aux uns et les remettre aux autres ; « *Ut, vice Dei, quibusdam peccata retineant, quibusdam relaxent* » (4). Ceux qu'ils remettent ainsi, au lieu de les retenir, ils ne les ont pas encore liés eux-mêmes.

Il s'en faut, en effet, que l'exercice du pouvoir de délier se restreigne aux cas où l'Eglise a déjà lié. Saint Grégoire prévoit, au contraire, que le prêtre, mis en présence du pécheur, le puisse acquitter sur l'heure. « Il doit d'abord juger son cas et n'user qu'ensuite du pouvoir de délier ou de lier. Il lui faut donc voir quelle faute a précédé, et de quelle pénitence elle a été suivie (5) » ; ce n'est qu'à cette condition qu'il peut s'assurer d'absoudre quelqu'un en

(1) XI. 27 (Jaffe 1817) ; éd. E-H. II, 296[27] (PL 77. 1163 C).

(2) XII. 3 (Jaffe 1354) E-H. II, 349[21] (PL 77. 1224 B).

(3) Ce sens du mot « *obligatio* » résulte clairement de l'emploi qui en est fait un peu plus loin dans la même homélie : « *Utrum juste an injuste* OBLIGET *pastor... Pastoris tamen sententia* [*subdito*] *timenda est, ne... ipsam* OBLIGATIONIS SUAE *sententiam ex alia culpa mereatur* » (6 ; PL 76. 1201 B).

(3) *In evang.* XXVI, 4 (PL 76. 1199 D). — Cet énoncé du pouvoir de remettre les péchés à autrui est à rapprocher de celui de saint Ambroise, que nous avons cité plus haut (p. 63). L'un et l'autre expriment nettement qu'il s'agit du péché lui-même.

SAINT AMBROISE :

« Accepimus Spiritum Sanctum, qui non solum *nostra* peccata *dimittit*, sed etiam nos facit sacerdotes suos aliis peccata dimittere » (*In ps.* 118, s. 10, 17 ; PL 15. 1336 A).

SAINT GRÉGOIRE :

« Non solum de *semetipsis* securi fiunt, sed etiam *alienae* obligationis potestatem relaxationis accipiunt, ...ut, vice Dei, quibusdam peccata retineant, quibusdam relaxent ».

(4) « Causae ergo pensandae sunt, et tunc ligandi atque solvendi potestas exercenda. Videndum est quae culpa praecessit, aut quae sit paenitentia secuta post culpam » (*ibid.* 6 ; 1200 B-C).

qui la grâce de Dieu a déjà produit la componction. Mais, dès là que cette condition lui apparaît vérifiée, il peut et doit absoudre, car cette action de Dieu sur l'âme a pour effet de l'arracher à la mort et le prêtre doit « délier » ceux qu'il voit avoir été rappelés à la vie par son maître : « *Illos nos debemus per pastoralem auctoritatem solvere, quos auctorem nostrum cognoscimus per suscitantem gratiam vivificare* ». Or, dit expressément le pape, ce rappel à la vie par Dieu lui-même ne se reconnait pas uniquement à la régularité ultérieure de la conduite ; il peut se manifester aussi auparavant dans l'attitude même ou la démarche du pécheur qui se reconnaît coupable : « *Quae vivificatio, ante operationem rectitudinis, in ipsa jam cognoscitur confessione peccati* » (1). Voilà pourquoi, reprend-il, la confession ainsi faite équivaut à la démarche de Lazare sortant du tombeau : qui ne craint pas d'avouer ainsi ce qu'il a fait, peut être absous ; le prêtre peut alors écarter ou détourner de lui la peine qu'il a méritée (2).

L'hypothèse, par conséquent, est ici très nettement envisagée du pécheur que le prêtre « délie » sans qu'il ait été déjà « lié » par l'Eglise, et les liens dont il le délivre alors ne sauraient donc résulter que du péché lui-même. La peine, aussi, dont il était débiteur à Dieu : l'Eglise, ne lui en avait imposé aucune.

La contre épreuve, d'ailleurs, est possible. La sortie de saint Grégoire, dans cette même homélie (3), contre les évêques qui prétendent absoudre arbitrairement qui leur plaît, confirme, à la lettre, que la « peine » à remettre par l'absolution n'est nullement d'origine ecclésiastique.

Leur prétention, explique-t-il, est vaine, et, faute des dispositions requises chez les intéressés, leur absolution demeure sans effet. Mais, ce disant, il indique quel devrait être cet effet. Ici également, c'est à une peine qu'on se proposait de soustraire le pécheur en l'absolvant ou le

(1) *Ibid.* (1200 D). On croira volontiers que saint Grégoire a ici en vue des confessions comme celles dont il parle lui-même dans ses homélies sur Ezechiel : voir ci-dessus p. 108-109.
(2) *Ibid.* 1201 A.
(3) 5 (1200 A-B).

déliant : « *Reum a supplicio absolvere conatur* ». Or, le mot même de « supplice » interdit ici de songer à toute autre peine qu'à celle du châtiment divin réservé au pécheur. Cependant il dit bien, lui aussi, l'effet que l'on attend de l'absolution. Les deux expressions « *reum a supplicio absolvere* » et « *pœnam amovere quam meruit* » sont exactement synonymes (1). Elles énoncent l'une et l'autre le fruit qu'est censée produire ou ne pas produire la sentence du prêtre suivant que sont réalisées ou font défaut les conditions requises (2).

La pensée du pape n'est donc pas douteuse : qu'il absolve effectivement ou qu'il tente vainement de le faire, le prêtre entend bien toujours libérer le pécheur d'une peine encourue pour sa faute ; mais cette peine est très exactement celle dont Dieu tient la menace suspendue sur sa tête s'il ne se convertit pas.

Cette homélie, par conséquent, où l'on croyait voir indiquée, comme objet propre de l'absolution, la rémission de la peine ecclésiastique, se trouve enseigner exactement le contraire. Délier, absoudre, c'est, dans la pensée de saint Grégoire, accorder, au nom de Dieu, le pardon de la peine dont le pécheur lui est débiteur, et, si, parmi les théories émises plus tard sur l'effet propre de l'absolution, il en est une qui se puisse réclamer de cette « autorité », c'est bien

(1) On se rappelle que, dans l'exposé doctrinal résumé ci-dessus p. 118, saint Grégoire employait de même indifféremment les mots de « peine » ou de « supplice » pour faire entendre les châtiments à redouter par les pécheurs. Ainsi parle-t-il encore de « supplices » en opposant à la gloire céleste, que les prêtres assurent aux « élus » en leur conférant le baptême, les châtiments qu'ils s'attirent à eux-mêmes par leur inconduite. « Ingrediuntur electi, sacerdotum manibus expiati, caelestem patriam ; et sacerdotes ipsi, per vitam reprobam, *ad inferni supplicia* festinant » (*In ev. hom.* 17. 18 ; PL 76. 1148 D).

(2) L'équivalence des deux expressions se peut traduire dans le tableau suivant :

Effet de l'absolution	
poursuivi :	produit :
« Reum *a supplicio absolvere* conatur »	« Ei *poenam amovet* »

D'où l'équation : *poenam amovere = a supplicio absolvere*

A rapprocher les expressions déjà citées de saint Fulgence : « *Liberare ab aeterna poena* »... « *A converso submovere supplicium* »... « *Conversi* carent poena ».

celle qui lui attribuait précisément de remettre la peine éternelle due au péché. Elle lui reconnaissait, par le fait même, une vertu nettement sacramentelle, non seulement parce que, comme l'observaient les théologiens, la rémission de la peine éternelle est inséparable de celle de la coulpe, mais aussi et plus simplement parce que procurer ainsi le pardon de Dieu c'est réconcilier avec lui. Or, antérieurement aux discussions théoriques sur la manière dont cette réconciliation se produit, elle est l'effet propre attribué à ce que nous appelons le sacrement de pénitence. Nous avons vu que l'antiquité chrétienne était unanime à en reconnaître la vertu à l'absolution. Manifestement, saint Grégoire en fait autant : en théorie donc comme en pratique, il est d'accord sur ce point avec ses prédécesseurs.

III. — Pas d'absolution purement déclarative

1. L'insistance sur la pénitence préalable. — 2. Le pécheur déjà vivifié par Dieu. — 3. Le jugement du prêtre et le jugement de Dieu. — 4. Résumé d'ensemble de l'homélie.

Cependant, plusieurs détails, pour ne pas dire l'ensemble, de son commentaire du *Quorum remiseritis* ont toujours paru et paraissent encore à beaucoup contredire cette conclusion (1).

D'abord, il y est dit que l'absolution du prêtre doit suivre le jugement rendu par le juge intérieur qui est Dieu. Le ministre ne doit absoudre que ceux qu'a déjà visités la grâce du Tout Puissant et qu'il voit rappelés ainsi à la vie (2). N'est-ce point signifier que son action à lui suppose déjà accomplie par Dieu la rémission proprement dite du péché ?

Et, de fait, est-il ajouté, l'absolution, abstraction faite de cette intervention personnelle de Dieu pour rappeler le pécheur à la vie, serait absolument vaine et impuissante à

(1) M. Poschmann résume bien toutes ces difficultés : *op. cit.* p. 256-257 et 271.
(2) *Hom. cit.* 6 (PL 76. 1200 C-D).

le vivifier elle-même. Délier celui que Dieu n'a point déjà rappelé à la vie, serait, pour le prêtre, délier un cadavre ; il n'est pas plus en état de le ressusciter lui-même que ne l'étaient les apôtres de ressusciter Lazare. Son absolution, alors, ne justifie pas plus qu'une condamnation injuste ne rend coupable (1). L'absolution, enfin, suppose, comme condition préalable, l'offrande à Dieu d'une satisfaction, à laquelle saint Grégoire attribue en propre d'effacer le péché.

Pour tous ces motifs, il semble donc qu'on doive renoncer à découvrir ici l'attribution à l'absolution du prêtre d'aucune vertu atteignant directement le péché lui-même. Celui-ci étant déjà remis par Dieu, en vertu de la satisfaction offerte par le pénitent, antérieurement à l'intervention du prêtre, il ne reste plus à l'Eglise qu'à remettre la peine infligée par elle.

La thèse est donc franchement posée. Mais répond-elle vraiment à la pensée de saint Grégoire ? La nécessité de la pénitence préalable et l'efficacité qui lui est reconnue ; la subordination de l'action du prêtre à celle de Dieu et la nécessité pour le juge humain de se conformer à la sentence du juge divin, excluent-elles que l'absolution sacerdotale ait pour but et pour effet d'assurer elle aussi au pécheur le pardon de Dieu, en lui faisant remise, en son nom, du châtiment qu'il avait mérité ?

Voyons-le d'abord pour la pénitence exigée du pécheur.

Nous avons assez dit déjà que, dans la pensée actuelle de l'Eglise et dans celle des prédécesseurs de saint Grégoire, présenter cette pénitence comme indispensable et comme efficace n'impliquait nullement la négation ou la mise en doute de l'efficacité reconnue de par ailleurs à l'absolution (2). Pour lui non plus, par conséquent, il n'y a pas à tirer cette conclusion de la doctrine qui lui est commune avec eux.

(1) *Ibid.* 6 et 5 (1200 C et B).

(2) Aux textes cités plus haut, p. 52 et 86, se peut ajouter celui-ci de saint Césaire d'Arles à l'adresse des « compétents » qui se préparent au baptême : « Pro omnibus his [peccatis] cum gemitu et compunctione Dei misericordiam quaerant et ad baptismi sacramenta *per paenitentiam mundati perveniant* » (In append. ad S. Augustini. *Sermo* 267. 3, PL 39. 2242).

D'autant plus que, comme eux encore, il requiert aussi la pénitence préalable pour la rémission du péché à obtenir par le baptême. Saint Pierre ne l'a-t-il pas fait lui-même ? fait-il remarquer à propos des pécheurs qui, croyant leurs fautes remises parce qu'ils ont cessé de les commettre, omettent de s'en purifier dans leurs larmes (1). Ils croient n'avoir pas à pleurer leurs fautes, alors que le souverain pasteur de l'Eglise crut devoir ajouter la pénitence au sacrement purificateur entre tous, et, avant de baptiser les juifs, leur prescrivit de se laver d'abord eux-mêmes dans les eaux du repentir (2). Ainsi fait aussi saint Grégoire. Fidèle à la tradition romaine des « scrutins » préparatoires au baptême, dont nous avons dit la nature et le but, il n'autorise à baptiser, en dehors des fêtes de Pâques, qu'à condition d'imposer d'abord 40 jours de pénitence et d'abstinence : « *Paenitentia ac abstinentia quadraginta diebus indicta,... eos baptizet* » (3).

La nécessité de la purification préalable par la pénitence n'exclut donc nullement, à ses yeux, la rémission du péché par le rite sacramentel. On devrait autrement admettre qu'il ait contesté jusqu'à l'efficacité propre du baptême. Même après coup, à quelque époque qu'on les ait commis, par quelque voie qu'on se soit efforcé d'en obtenir le pardon, il invite à expier les péchés passés et à s'en purifier par la pénitence. Jusqu'au dernier jour de notre vie, écrit-il à une pieuse dame qui l'importunait de ses inquiétudes à ce sujet, jusqu'au dernier jour, il y aura lieu pour nous de les pleurer et de nous en laver (4). Ainsi font les bons chrétiens, les « *bene viventes* » comme il les appelle dans ses *Homélies sur Ezéchiel* : « *Peccatorum suorum memores lacrimis macu-*

(1) « Jam relaxatas existimant culpas, quas, etsi agendo non multiplicant, nullis tamen fletibus mundant » (*Reg. past.* : III. 30 ; PL 77. 111 B).

(2) « Dicturus enim baptisma *praemisit paenitentiae lamenta* [*Act.* 2, 38] ut prius se aqua suae afflictionis infunderent et postmodum sacramento baptismatis lavarent. Qua igitur mente, qui transactas culpas flere negligunt, vivunt securi de venia, quando ipse summus Pastor Ecclesiae *huic etiam sacramento addendam paenitentiam credidit, quod peccata principaliter extinguit* ? » (*Ibid.* 112 A).

(3) *Epist.* VIII. 23 ; (Jaffe 1511) ; E-H. II, 24[27-29] ; PL 77. 925 A).

(4) *Epist.* VII 22 (Jaffe 1468) ; E-H. I. 465[22-27] ; PL 77. 878 B-C).

las lavant » (1) et la raison en est, explique-t-il ailleurs, que, malgré la perfection de sa conversion et l'abondance de ses larmes, l'âme qui se souvient d'avoir péché se demande toujours si elle a fait assez pour apaiser le souverain juge (2).

Et nous voilà ramenés à la doctrine de saint Grégoire sur le but propre de la pénitence : en allant au devant du châtiment qu'entraîne le péché et en se punissant soi-même de ses fautes, on cherche à obtenir que grâce en soit faite par Dieu (3), mais on ne se flatte pas pour autant de lui en offrir une réparation ou satisfaction si complète qu'il n'y ait plus lieu d'en recevoir le pardon gracieux. D'autant plus que, malgré son insistance à demander une expiation proportionnée à la dette, le pape cependant ramène l'essentiel de la pénitence à la conversion du cœur, à la résolution prise de ne plus pécher et de pleurer le péché passé : « *Paenitentiam quippe agere est et perpetrata mala plangere* et *plangenda non perpetrare* » (4). C'est dire qu'elle peut se produire instantanément et se manifester par la manière même dont on se reconnaît coupable.

Ainsi les Homélies sur Ezéchiel nous ont-elles montré les pécheurs éclairés et touchés par les prédications des prêtres, qui viennent se jeter à leurs pieds pour se reconnaître coupables devant eux et leur demande d'effacer leurs péchés par leurs prières.

Or, voilà justement toute la pénitence exigée par l'*Homélie sur les Evangiles* qui nous occupe. Pour délier le pé-

(1) II. 10, 19 (PL 76. 1069 C).

(2) *Moral.* IV 36, 71 (PL 75. 677-678.

(3) Ce n'est d'ailleurs pas la seule manière dont saint Grégoire conçoit que la pénitence contribue à purifier, à libérer, à affranchir du péché. Il y voit aussi un remède préventif destiné à préserver du mal qui guette jusqu'aux plus saints et dont chacun porte en soi le germe. Voir, en ce sens la fin de la lettre VII 22 (Jaffe 1468), que nous venons de citer ; de même la lettre à l'ermite Secundinus (IX. 147 : Jaffe 1623 ; E-H. II. 143-144 ; PL 77. 983-985) ; *in Ezech.* II. 10, 19-21 ; *Moral.* III. 10, 17 ; VII. 19-22 ; XIV. II, 13 ; *Reg. past.* III. 30-32. — La pénitence ainsi entendue peut assurément précéder comme suivre l'absolution ; le fruit qui en est attendu correspond à celui des bonnes œuvres, y compris les œuvres satisfactoires. Mais il est bien évident qu'il ne s'agit plus ici de la rémission proprement dite. En cette matière, on ne saurait donc être trop attentif à l'amphilologie des formules bibliques transportées dans le langage de la prédication ou de l'ascétisme.

(4) *In evang.* II. 34, 15 (P L 76. 1256 B).

cheur, saint Grégoire ne demande pas au prêtre d'attendre que sa conduite ultérieure lui prouve la sincérité de sa conversion ; sa confession même peut lui permettre de l'apprécier. Cette conversion, nous allons le voir tout à l'heure, constitue ce que le pape appelle une résurrection, et dont il ajoute qu'elle peut se manifester par la confession : « *Quae vivificatio, ante operationem rectitudinis, in ipsa jam cognoscitur confessione peccati* » (1). On comprend donc qu'il reste encore place pour la « rémission à lui accorder de la peine qu'il avait méritée » : la pénitence préalable requise par saint Grégoire ne rend pas inutile le pardon divin à obtenir par l'absolution.

Cette efficacité de l'action du prêtre ne se trouve pas exclue davantage par le fait qu'elle est conditionnée par l'action personnelle de Dieu sur l'âme du pécheur. Saint Grégoire, en le montrant qui, comme le Christ pour Lazare, le rappelle à la vie antérieurement à l'intervention de ses ministres, ne fait que reproduire la doctrine exposée maintes fois à ce même propos pour saint Augustin (2).

La pénitence, la componction qui pousse le pécheur à s'accuser et à se condamner lui-même, qui le fait sortir, comme disent les deux docteurs, des ténèbres de sa conscience pour se produire au dehors et se confesser coupable, c'est Dieu seul, par sa grâce, qui la peut efficacement exciter et produire dans l'âme humaine. En ce sens, ceux que les pasteurs de l'Eglise absolvent ensuite, lui les visite d'abord le premier : « *Quos omnipotens Deus per compunctionis gratiam visitat, illos pastoris sententia absol-*

(1) 6. (1200 D). L' « *operatio rectitudinis* », que précède la « *confessio peccati* », désigne l'ensemble des bonnes œuvres, y compris les œuvres de pénitence, qui sont le fruit de la conversion. Elle s'identifie avec la « *sancta operatio* », à laquelle, d'après le *Commentaire du Cantique* attribué à saint Glégoire, se portent les convertis dès qu'ils « se dégagent des ténèbres de l'iniquité ». « *Subito tenebras iniquitatis derelinquunt et luce justitiae accendi concupiscunt. Mox ad* SANCTAM OPERATIONEM consurgunt et per bona opera *quae faciunt, clarere quibusque proximis incipiunt* ». (*Super cant. cant. expos.* VI. 11 ; PL 79 530 A). Et, un peu plus loin : « *Anima, quae tenebras dimittit, et in* SANCTAM OPERATIONEM *se extendit* » (531 A).

(2) Voir notre *De paenitentia*[2], n° 156-161, ou même POSCHMANN : *Die kirchliche Vermittelung der Sündenvergebung nach Augustinus*, dans ZS-KT, XLV (1921), 215-228 et 405-413.

vit » (1). Mais tel est aussi le sens vrai auquel il est dit ici les rappeler à la vie : pas plus que Lazare n'aurait répondu à l'appel de Jésus lui criant « *Veni foras* », s'il n'avait été déjà ressuscité par lui, le pécheur ne se déciderait à sortir du tombeau de sa conscience en se confessant coupable, si Dieu lui-même, en le visitant par sa grâce, ne l'avait déjà rappelé à la vie : « *per suscitantem gratiam vivificat* » (2).

Or, l'action de Dieu ainsi expliquée, on comprend aisément que celle du prêtre y soit subordonnée et que, à son défaut, elle se trouve absolument vaine et impuissante. Au sens qui vient d'être dit, il n'est au pouvoir d'aucun homme de rappeler le pécheur à la vie ; le prêtre est aussi incapable de le rendre juste en l'absolvant qu'il le serait de rendre coupable le juste en le condamnant. Mais cette subordination se ramène toute, on le voit, à celle dont nous avons déjà parlé par rapport à la pénitence elle-même. Qui ne se reconnaît point coupable et ne songe pas à pleurer ses fautes ne saurait, en aucun cas, être absous effectivement par le prêtre. La première grâce dont il a besoin est celle de la « componction » ; et, s'il est au pouvoir des ministres de Dieu de la solliciter en sa faveur par leurs prières ou de l'exciter lui-même à y correspondre par leurs exhortations, ils ne sauraient en aucune manière la lui accorder par leur absolution. Ici encore, par conséquent, la doctrine si fermement exposée par saint Grégoire ne contredit aucunement son affirmation que le pécheur contrit et pénitent reçoit du prêtre la rémission « de la peine », dont il est débiteur à Dieu pour son péché.

Et il ne la contredit pas non plus en demandant aux pasteurs de l'Eglise que, dans l'exercice du pouvoir de délier ou d'absoudre, ils suivent le jugement de Dieu lui-même.

C'est ici, il est vrai, le principe auquel se rattache chez lui la doctrine que nous venons de rappeler sur la subordination nécessaire de l'action du prêtre à celle de Dieu. Son absolution n'est efficace qu'autant qu'elle se conforme à

(1) 6. (1200 C).
(2) *Ibid.* D.

celle du juge intérieur : « *Tunc vera est absolutio praesidentis, cum interni arbitrium* SEQUITUR *judicis* ». Ainsi les disciples ne reçurent-ils l'ordre de délier Lazare qu'après que Dieu lui-même l'eut rappelé à la vie et fait sortir du tombeau : « PRIUS *mortuum Dominus vocavit et vivificavit, dicens : « Lazare, veni foras* », *et* POSTMODUM *is, qui vivens egressis fuerat, a discipulis est solutus ;... illum discipuli* JAM VIVENTEM *solvunt, quem magister suscitaverat mortuum* » (1). De là la nécessité, sur laquelle saint Grégoire insiste avec tant de force, d'examiner la cause à juger, de voir la nature de la faute commise et la sincérité de la pénitence qui a été faite, de se rendre compte, en un mot, par la confession tout au moins du pécheur, si Dieu, en le visitant par la grâce de la componction, l'a bien déjà resuscité lui-même. Mais les conclusions que le pape tire ainsi de ce principe suffiraient à prouver qu'en le posant sa pensée n'est nullement de contester que l'absolution, quand elle est donnée, dans les conditions voulues, soustraie réellement le pécheur au châtiment divin.

Cependant, la vraie portée du principe ressort plus encore du mode d'agir auquel il s'oppose. C'est même à cette opposition qu'il faut se reporter pour saisir exactement la pensée de saint Grégoire dans tout ce dévelopement sur le pouvoir de lier et de délier. Son commentaire de la parole évangélique se ramène à une longue sortie contre la manière abusive dont il le voit exercé. Lui-même, à la fin, quand il revient au texte de l'évangile, parle d'une digression (*Haec breviter per excessum diximus*) (1) : à la brièveté près, rien n'est plus exact. A peine l'orateur a-t-il indiqué la nature et fait ressortir la sublimité du pouvoir conféré aux apôtres, il passe aux évêques, qui, aujourd'hui, tiennent leur place dans l'Eglise (*Horum profecto nunc in Ecclesia episcopi locum tenent*), et voilà où il va s'étendre. Ce thème du pouvoir de lier et de délier lui permettra de dénoncer et, si possible, de corriger l'arbitraire de leur gouvernement : n'est-ce pas au titre de gouvernants qu'ils possèdent cette préro-

(1) *Ibid.* C.
(2) 6. (1201 B).

gative ? » *Ligandi atque solvendi auctoritatem suscipiunt qui gradum regiminis sortiuntur* » (1).

Or, commence le pape, la plupart du temps (*plerumque*), celui qui remplit ainsi les fonctions de juge s'en rend indigne par sa conduite. Et il poursuit en le montrant qui condamne ceux qui ne méritent point de l'être ou qui, lié lui-même, délie les autres (*vel damnat immeritos vel alios ipse ligatus solvit*). Au lieu d'examiner la cause qui lui est soumise pour lier ou délier, il ne suit que les caprices de sa volonté : « *In solvendis atque ligandis subditis, suae voluntatis motus, non autem causarum merita,* SEQUITUR ». Aussi saint Grégoire déclare-t-il sans valeur les sentences ainsi rendues : exercer le pouvoir de lier et de délier sans avoir égard aux dispositions des intéressés équivaut à en être privé : « *Ipsa hac ligandi ac solvendi potestate se privat qui hanc, pro suis voluntatibus, et non pro subjectorum moribus, exercet* ». Puis il précise. Souvent, continue-t-il, le pasteur se laisse emporter par sa haine ou par sa sympathie pour l'un ou l'autre ; or, qui juge en suivant ainsi les mouvements de sa passion, est incapable de juger comme il faut. « *Saepe fit ut erga quemlibet proximum odio vel gratia moveatur pastor ; judicare autem de subditis digne nequeunt qui in subditorum causis sua vel odia vel gratiam* SEQUUNTUR » (2). Et c'est arrivé à ce point, après avoir noté l'impuissance soit de ces condamnations à rendre coupable, soit de ces absolutions à rendre innocent, qu'il oppose à cet exercice arbitraire du pouvoir concédé par le Christ celui qui s'inspire de principes tout contraires : au lieu de « suivre » ses caprices, ses sympathies ou ses préventions, « *suivre* la volonté du juge intérieur » (*interni arbitrium* SEQUITUR *judicis*).

Il ne lui reste plus dès lors qu'à indiquer le moyen à prendre, et que nous avons dit, pour assurer cette conformité entre la sentence de l'homme et le vouloir de Dieu. Cela fait, son instruction aux pasteurs est finie (3). Il éprouve

(1) 5. (1200 A).
(2) *Ibid.* (1200 B).
(3) « Haec de solutionis ordine breviter dixerim ut sub magno moderamine pastores Ecclesiae vel solvere studeant, vel ligare » (1201 A).

seulement le besoin d'y ajouter un mot à l'adresse des fidèles. Les abus de pouvoir commis par ceux qui les gouvernent ne sauraient les autoriser à contester leur autorité ou à passer outre à leurs décisions. Le pasteur, lui, doit veiller à ne point délier ou lier sans discrétion (*pastor vel absolvere indiscrete timeat, vel ligare*) ; mais, que son jugement soit juste ou injuste, le troupeau a toujours à le redouter (*utrum juste an injuste obliget pastor, pastoris tamen sententia gregi timenda est*). Même lié à tort, l'inférieur doit craindre (*ligari timeat vel injuste*) ; il doit craindre tout au moins de justifier par une faute nouvelle la condamnation qui a été portée contre lui (*ne,... cum injuste forsitan ligatur, ipsam obligationis suae sententiam ex alia culpa mereatur*). Se croirait-il lié injustement, qu'il se garde de critiquer mal à propos (*temere*) le jugement de son pasteur : la faute, qui n'existait pas jusque là, pourrait naître de l'orgueil qui inspirerait sa critique (1) .

Tel est l'ordre suivant lequel se développe, dans ce passage fameux, la pensée de saint Grégoire. Il suffit de l'avoir parcouru avec lui pour se rendre compte qu'il n'y songe nullement à contester ou à restreindre la vertu propre de l'absolution, quand elle est donnée conformément aux vues de Dieu lui-même. Ses préoccupations vont toutes aux abus de pouvoir des évêques. Et, si quelqu'un s'étonnait qu'il ait cru devoir y consacrer la presque totalité de son commentaire sur une parole évangélique aussi importante, il n'aurait qu'à se reporter à sa correspondance pour constater à quel point il avait raison de présenter ici ce désordre comme universellement répandu. Plus encore qu'à leurs acquittements, il en veut à leurs condamnations arbitraires et ses avis de la fin aux fidèles montrent bien qu'il avait tout spécialement en vue ces dernières sentences.

Ainsi, et à ce même propos, saint Jérôme avait-il jadis reproché à certains évêques de paraître s'imaginer qu'il leur appartenait, par leurs jugements arbitraires, de rendre coupables les innocents ou innocents les coupables : « *sibi assumunt ut vel damment innoxios vel solvere se noxios ar-*

(1) *Ibid.* (1201 B).

bitrentur » (1). Sans contester pour cela que la réconciliation des pénitents ait pour effet de leur assurer le pardon de Dieu (2), lui non plus n'admet pas que, sous prétexte qu'ils détiennent le pouvoir des clefs, les chefs de l'Eglise puissent en user efficacement au gré de leurs caprices. Il ne leur appartient pas plus de lier, c'est-à-dire de condamner, des innocents (*alligat eos qui insontes sunt*), ou de délier, c'est-à-dire, d'acquitter, des coupables (*solvit eos qui noxii*), qu'il n'appartenait aux prêtres de l'ancienne Loi de rendre impurs ceux qui ne l'étaient point ou de rendre purs ceux qui étaient réellement impurs. De ce point de vue, il y a parité entre nos prêtres et ceux de jadis. La première chose à faire pour eux est de s'assurer de la réalité des faits : leur office est d'abord d'écouter les variétés de péchés ou de délits soumis à leur tribunal, et c'est d'après la connaissance ainsi acquise qu'ils jugent ensuite qui doit être condamné ou acquitté : « *Pro officio suo, cum peccatorum audierit varietates, scit qui ligandus sit quive solvendus* » (3).

Les deux docteurs, par conséquent, pensent et disent exactement la même chose et l'on a bien eu raison de rapprocher leur langage. Mais, en croyant y découvrir la théorie de ce qu'on a appelé plus tard l'absolution purement déclarative, on s'est également mépris sur leur intention à tous deux. Ni l'un ni l'autre n'a songé à contester l'efficacité propre et réelle de l'absolution accordée au pécheur repentant. A vrai dire même, et pour autant qu'il est permis de parler ainsi à cette époque, l'arbitraire dont ils se plaignent concerne surtout les jugements rendus au for externe, les condamnations, avons-nous dit, plutôt que les acquittements. Aussi saint Grégoire ne fait-il ici aucune allusion au rite

(1) *In Matth.* XVI. 14 (PL. 26. 118).

(2) Voir plus haut, p. 65-66, ce qu'il dit de l'effet de la réconciliation des « pénitents ». Dans ses *commentaires sur les petits prophètes*, il lui attribue le même effet qu'au baptême : « *Per duas portas baptismi et paenitentiae in Jerusalem, id est, in Ecclesiam Dei introitus vel reditus est* » (*In Sophon.* 1. 10 ; PL 25. 1349 A). « *Quod facit baptisma, hoc facit paenitentia* » (*In Osee.* III. 12 (928 C). Le refus des Novatiens d'absoudre après pénitence équivaut pour lui à « refuser la pénitence par laquelle les péchés sont purifiés ; « *per quam peccata mundantur* » (*ibid.* ; 941 B).

(3) *Loc. cit.* (PL. 26. 118).

de l'absolution. Il indique seulement les conditions qui la rendent possible et légitime, et tel est le point de vue auquel il faut se placer pour apprécier exactement son principe fondamental. Comme « suivre les mouvements de la passion » (*sua vel odia gratiam sequuntur*), c'est, de la part des évêques incriminés, user du pouvoir de lier et de délier d'après leur caprice et sans égard aux dispositions des intéressés (*pro sui voluntatibus et non pro subjectorum moribus*), « suivre la volonté ou la décision du juge intérieur » (*interni arbitrium sequitur judicis*), c'est, pour le prêtre fidèle à la pensée du Christ, lier ou délier après un examen consciencieux de la cause (*causae pensandae sunt et tunc ligandi atque solvendi potestas exercenda*) et en « suivre les mérites » (*causarum merita sequitur*). Cette répétition même du mot « suivre » permet d'en préciser l'objet. Il indique uniquement les conditions, les considérations, dont le prêtre doit s'inspirer pour discerner s'il y a lieu de délier.

Dans le cas envisagé par saint Grégoire, la considération à faire n'est point si Dieu a déjà remis lui-même le péché, mais s'il a jugé à propos de le « visiter par la grâce de la componction » et de le rappeler ainsi à la vie. Avec la gravité du péché, c'est là ce qui doit retenir l'attention. A y passer outre, le prêtre risquerait de ne délier qu'un cadavre (*mortuum solverent*) et il se flatterait donc vainement, par son absolution, de lui rendre la vie et de le mettre à l'abri du supplice qui l'attend (*reum a supplicio absolvere conatur*) ; mais, s'il est attentif à en tenir compte, et ne délie qu'après avoir constaté, tout au moins par la confession du coupable, que Dieu lui-même l'a déjà ainsi visité et vivifié, son absolution écartera vraiment de lui la peine qu'il avait méritée (*ei poenam debet amovere quam meruit.*)

IV. — Conclusion générale

1. La pensée générale de saint Grégoire.
2. Elle vaut pour toute l'antiquité chrétienne.

Il est temps de conclure. La thèse qui, s'autorisant du

commentaire de saint Grégoire sur le pouvoir de remettre et retenir, prétend lui attribuer une conception de l'absolution en restreignant la vertu à la remise de la peine infligée par l'Eglise, ne peut le faire qu'en transférant à l'absolution accordée dans les conditions voulues par le Christ ce qu'il y dit des absolutions arbitrairement distribuées par des évêques indignes.

Saint Grégoire y atteste, au contraire et formellement, le pouvoir du prêtre de remettre au pécheur la peine éternelle due à son péché ; par là même, il attribue à son absolution la vertu de le réconcilier avec Dieu et donc de lui remettre le péché. La dépendance étroite qu'il y établit entre l'action du prêtre et celle de Dieu se réduit à exiger qu'avant d'absoudre le prêtre s'assure de la réelle et sincère conversion du pécheur. Mais, faire ainsi de la pénitence ou de la componction excitée par Dieu dans l'âme du coupable la condition absolue de l'absolution à lui accorder, n'est nullement mettre la rémission de son péché au compte exclusif de sa satisfaction personnelle ; c'est seulement rappeler que le pardon, même accordé par l'homme au nom de Dieu, suppose absolument la réaction subjective contre l'offense commise. En y insistant, le dernier des grands papes de l'antiquité a pu suivre la tendance essentiellement moralisante de son esprit ; mais il a voulu surtout réagir contre l'incurie ou l'indulgence intéressée d'un trop grand nombre de pasteurs. Comme sa correspondance le montre attentif à redresser et à casser, s'il y a lieu, leurs sentences, ses homélies nous dévoilent l'indignation que lui causent leur faiblesse ou leurs excès de pouvoir.

Ni son moralisme cependant, ni sa préoccupation de remédier à l'impunité scandaleuse d'un trop grand nombre de fautes, ne l'empêchent de reconnaître la nécessité et l'efficacité de l'absolution sacerdotale. Nous l'avons vu attentif à en assurer le bienfait aux mourants ; aux prédicateurs nous l'avons entendu assigner et comme but et comme récompense de leurs exhortations, que les pécheurs éclairés et touchés par eux viennent à leurs pieds se reconnaître coupables et solliciter de leurs prières l'effacement de leurs

péchés. Sur l'essentiel, par conséquent, de ce que nous appelons la vertu sacramentelle de l'absolution, saint Grégoiree fait preuve d'une réelle communauté de pensée avec ses prédécesseurs.

Il faut constater la rareté, dans son œuvre, des allusions directes au rite même de l'absolution. Dans le pardon de Dieu, par quelque voie qu'il s'obtienne, il voit et montre surtout la rémission de la peine encourue ; aussi demande-t-il par dessus tout au coupable de la solliciter en s'offrant à se châtier lui-même par la pénitence. S'il est vrai que la rentrée en grâce avec Dieu lui paraît comporter à la fois l'expiation personnelle du coupable et l'intervention du prêtre qui l'absout, pas plus que ses contemporains ou ses prédécesseurs, moins même, si l'on veut, il ne se préoccupe de déterminer exactement la part qui, dans l'effet global à résulter, doit être portée au compte respectif de chacune de ses causes. Mais, ce sont là questions théoriques qui laissent entière la doctrine fondamentale de la rémission du péché.

Aussi, croyons-nous qu'il y a méprise totale à lui attribuer une conception de l'absolution la réduisant à une pure levée d'excommunication. Plus encore que celle de l'absolution dite purement déclarative, une théorie pareille nous paraît avoir été complètement étrangère à sa pensée. On n'a pu les découvrir chez lui l'une et l'autre qu'en isolant de leur contexte quelques-unes de ces formules par lesquelles il excellait à mettre en relief certains aspects de sa doctrine. Les juristes et les collecteurs de « sentences » se délectèrent jadis à les transcrire ; les théologiens scolastiques, qui les trouvèrent chez eux, s'en firent des thèses ou des objections. L'erreur d'un trop grand nombre de critiques est de s'en tenir encore à ces énoncés brefs pour retrouver la pensée de saint Grégoire. On ne s'explique pas autrement qu'ils aient cru pouvoir lui attribuer, sur la vertu de l'absolution, une doctrine si radicalement antisacramentaire et si complètement étrangère à l'antiquité chrétienne toute entière.

La conclusion, en effet, qui vaut pour lui et pour son époque, est également vraie pour les six siècles qui abou-

tissent à lui et se résument en lui. Au cours de cette période, où ses docteurs furent en général si étrangers aux spéculations théoriques sur le mode d'action de ses sacrements, on peut affirmer qu'ils ne songèrent jamais à restreindre le fruit propre et direct de l'absolution donnée par l'Eglise à la remise de la peine imposée par elle. Tout au contraire, le fruit principal et essentiel en fut toujours à leurs yeux la rentrée en grâce avec Dieu lui-même. De là venait le prix attachée à la paix accordée par l'Eglise : elle garantissait, en la produisant, la paix avec Dieu.

Les pénitents ne venaient pas à elle pour attendre chez elle qu'il plût à Dieu de leur pardonner ; on y venait parce qu'on la considérait elle-même comme la dispensatrice de ce pardon. Ainsi concevait-on qu'elle eût reçu du Christ le pouvoir de délier ou de remettre le péché. Elle-même, de fait, avait si pleinement conscience de rétablir le pécheur dans l'amitié de Dieu, qu'en le réconciliant elle l'admettait au banquet du Seigneur. Tandis que recevoir le corps du Christ sans avoir été réconcilié par elle lui paraissait un crime pire que celui de l'apostasie, dès là qu'on avait reçu sa paix, on était jugé digne d'y participer.

Elle ne prétendait pas pour autant qu'on fût à l'abri de tout châtiment de la part de Dieu, et qu'il n'y eût plus à pratiquer la pénitence pour se purifier ou se guérir du péché. L'expiation, au contraire, et la lutte devaient se continuer toute la vie; même ceux qui n'avaient pas gravement faibli depuis leur baptême étaient tenus de s'y exercer ; à plus forte raison, la nécessité s'en imposait-elle à ceux qui, pour un motif quelconque, avaient bénéficié d'un pardon anticipé. Aussi, et parce que les intéressés étaient trop portés à l'oublier, éprouva-t-on parfois le besoin de leur en faire une obligation stricte à laquelle ils ne pouvaient se dérober sans se mettre en révolte contre l'Eglise.

Même alors cependant, et malgré le caractère provisoire que cette discipline semblait attribuer à la réconciliation ainsi accordée, on ne doutait point que le pécheur n'eût été mis par elle en état d'affronter le jugement de Dieu sans avoir à craindre pour son salut éternel.

La seule chose qui parut toujours tenir en échec le pouvoir de pardonner reconnu à l'Eglise fut l'absence chez le pécheur d'une réelle disposition de pénitence. L'Eglise elle-même ne conçut jamais qu'il lui appartînt d'absoudre sans avoir à se préoccuper de cet état d'âme. Une théorie, qui prétendrait réduire le sacrement de pénitence à une absolution donnée indépendamment de tout égard aux actes du pénitent, serait absolument contraire à l'idée qu'on s'en faisait aux premiers siècles. On ne songeait pas alors à « délier », où ne se constatait pas un réel état de pénitence. La conviction même où l'on était de cette nécessité explique en très grande partie les diversités disciplinaires qui s'observent à certaines époques et dans certaines Eglises à l'endroit des pécheurs attendant le moment de leur mort pour demander la pénitence. Cette démarche tardive se prêtait aux interprétations les plus divergentes. Malgré le principe partout et toujours admis que la conversion indispensable n'est point affaire de temps, c'est au temps néanmoins que s'en demande le plus volontiers la preuve et la mesure. Où donc avait fait défaut la garantie du temps, l'illusion paraissait aisément avoir pu se produire, et il pouvait donc y avoir lieu de se prémunir après coup contre le danger de ce risque. Mais le supplément de sécurité ainsi recherché, à quelques mesures qu'il conduisît, n'entamait point la foi à l'efficacité du pardon sacerdotal reçu dans les conditions voulues.

Plus ou moins consciente et plus ou moins clairement exprimée, la pensée antique sur l'effet propre et voulu de l'intervention du prêtre dans la rémission du péché, fut totalement étrangère à la théorie moderne d'un pardon purement ecclésiastique : cette conception n'a aucun point d'appui dans les documents et les faits connus.

Même les opinions des premiers scolastiques sur la vertu de l'absolution y contredisent. Imaginées pour concilier des textes dont la contradiction apparente tenait surtout à leur isolement de leur contexte, elles marquent une de ces régressions qui, dans l'histoire des doctrines, caractérisent les premiers essais de leur élaboration scientifique. L'esprit voit

mal et, ardent quand même à conclure, il laisse tomber jusqu'à des données essentielles du problème à résoudre.

C'est ce que certains théoriciens de l'évolution du dogme ont appelé la période du trouble et de l'obscurcissement. Mais elle succède à une période de tranquille possession, où, sans se préoccuper de théories ni de synthèses, on vit de la doctrine transmise. Aussi la pratique, qui persiste et continue, proteste-t-elle contre les interprétations qu'on en propose et fait-elle éclater les constructions trop hâtives, dans lesquelles on s'essaie à l'enfermer. La clarté, alors, se fait dans les esprits, et le jour arrive enfin où une vue plus complète de la réalité en assure une intelligence plus exacte et plus profonde.

Ainsi la tradition persistante, qu'il fallait tout au moins vouloir recourir au prêtre pour obtenir de Dieu le pardon de ses péchés, ne tarda-t-elle pas à faire retrouver la vérité un instant perdue de vue par les théologiens improvisés du XIIe siècle. Si Dieu a voulu à ce point l'intervention du prêtre dans la rémission du péché, c'est donc que lui-même lui a donné pour objet le pardon de la faute. Telle est depuis longtemps la pensée formelle des docteurs de l'Eglise catholique ; elle seule traduit exactement celle de l'antiquité toute entière.

APPENDICE

LA CRISE PÉNITENTIELLE DU IIIe SIÈCLE : SES TÉMOINS

Il est courant de parler d'une crise pénitentielle dans l'Eglise au début du IIIe siècle. Une réaction s'y serait produite dès lors contre le rigorisme, d'après certains, primitif, d'après d'autres, remontant à Hermas, qui excluait du pardon toute une catégorie de fautes, celles de la chair en particulier. Le moment précis de cette innovation ne saurait se déterminer exactement, et n'a d'ailleurs pas été le même partout. Mais le fait en est d'autant plus facilement admis qu'il paraît avoir provoqué des protestations véhémentes. Les trois plus grands écrivains chrétiens de cette époque auraient dénoncé un abus dans cette absolution accordée désormais à des péchés, que, jusque là, l'Eglise se serait refusée à remettre elle-même.

On va plus loin. On croit pouvoir identifier l'auteur de cette innovation avec le pape saint Calliste (217-222). C'est lui qu'aurait visé le *De pudicitia* de Tertullien et l'on rapproche de ce pamphlet le chapitre 28 du traité d'Origène « *Sur la prière* ». Le prêtre d'Alexandrie y dénonce la présomption ou l'ignorance de certains prêtres, qui se croient le pouvoir de « remettre » jusqu'aux péchés qualifiés d'« incurables » (1). Dans le blâme qu'il leur adresse, on a cru trouver une allusion à la pratique pénitentielle condamnée par le prêtre de Carthage. Les deux grands écrivains auraient désapprouvé, chacun de leur côté, l'usage d'accorder l'absolution à certains péchés, aux péchés de la chair en particulier. Contemporains l'un et l'autre du pape Calliste, dont les *Philosophumena* dénoncent pareillement l'exces-

(1) 28, 8 (éd. Koetschau, pag. 380 ; PG 11, 528 C).

sive indulgence, ils ont paru s'associer à l'auteur de ce dernier ouvrage pour protester contre une conception du pouvoir des clefs, qui, à partir de cette époque, était destinée à prévaloir dans l'Eglise catholique : des péchés, qui, jusque là, étaient exclus du pardon, auraient été désormais considérés comme susceptibles d'être remis eux aussi par le prêtre.

L'accord de ces trois témoins, s'il est réel, est assurément de nature à impressionner : une innovation ainsi réprouvée par eux ne saurait manquer de s'imposer comme un fait d'histoire incontestable. Mais cet accord est-t-il réel ? Les dépositions de ces trois témoins sont-elles concordantes ? Est-il exact que l'évêque pris à partie par Tertullien soit le pape dont Hippolyte prétend stigmatiser les innovations ? Est-il exact que l'abus reproché par Origène à certains prêtres ait consisté dans une absolution accordée après pénitence aux péchés qu'il qualifie d'incurables ? Il y a là une question préalable dont la solution commande tout le problème de cette prétendue crise pénitentielle.

Nous voudrions l'examiner ici (1), en recherchant d'abord s'il y a et quel est le véritable édit de Calliste en cette matière, ensuite ce qu'il faut entendre par les péchés incurables d'Origène.

---

(1) Sur le fait même et la portée de la crise, nous nous sommes expliqué dans notre *De paenitentia tractatus dogmatico-historicus*, p. II, s. I, cp. 2, a. 2 (*ed. recognita*, 1931, p. 142-180). Nous nous bornons à y renvoyer ainsi qu'à D'ALÈS : *L'édit de Calliste*, ch. 5-10.

CHAPITRE PREMIER

LE VÉRITABLE ÉDIT DE CALLISTE

C'est seulement depuis la publication des *Philosophumena* (1851) qu'il est question d'une décision rendue par le pape Calliste en matière de pénitence. L'auteur de cet ouvrage lui reproche, en effet, toute une série d'innovations qu'il qualifie de « scandaleuses » (1), et, comme il parle à ce propos d'ὅρος et de δόγμα, on en a conclu à un acte officiel, dont on pourrait tout au plus se demander s'il eut le caractère d'une véritable sentence *ex cathedra* destinée à avoir dans la suite et partout force de loi (2).

Mais l'accusation ainsi formulée contre Calliste a eu pour effet de lui faire imputer aussi ce que Tertullien appelle un « édit » pour la rémission des péchés de la chair. Jusque là, ceux qui avaient cru devoir chercher à Rome l'auteur de cet « édit » l'avaient identifié avec le prédécesseur de Calliste, le pape Zéphyrin : ainsi semblait le demander la chronologie la plus vraisemblable. Désormais, cette chronologie laissant assez de latitude pour cela, c'est aux initiatives pénitentielles de Calliste dénoncées par Hippolyte qu'ils ont cru devoir rattacher l' « édit péremptoire » signalé par Tertullien.

Le « *Pontifex Maximus* », l' « *episcopus episcoporum* »,

(1) IX. 12, 20-26 ; PG XVI³. 3385-87 ; éd. Wendland. p. 249-251.

(2) Dr Preysing : *Zwei officielle Entscheidungen des römischen Stuhles um die Wende des II. Jahrhunderts* dans *Zeitschrift für kath.. Theologie* t. XLI, 1917, p. 595-597, et *Römischer Ursprung des « Edictum peremptorium »*, *ibid.* t. L, 1926, p. 143-150. L'auteur y insiste sur le mot ὅρος. — K. Adam : *Das sogenannte Bussedikt des Papstes Kallistus* (Munich, 1917), tout en excluant une décision officielle et définitive, trouve dans le mot ἐδογμάτισε l'indice d'un édit formel ayant pour objet, non la discipline pénitentielle en général, mais le cas particulier de la déposition des évêques coupables d'une faute mortelle.

le « *benedictus papa* », visé par le pamphlétaire de Carthage, serait l'évêque de Rome et donc Calliste, celui-là même, à qui Hippolyte, comme Tertullien, quoiqu'en d'autres termes, adresse le même reproche de laxisme. L'identification est même devenue courante, et, comme Tertullien semble bien citer les termes mêmes du document qu'il a en vue, l'édit de Calliste devrait se reconnaître dans ces quelques mots dont il dénonce le scandale : « *Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto* » (*Pud.*, I, 6).

On ne met pas en doute que le ton ne s'en doive attribuer à Tertullien lui-même. La phrase qui lui sert à l'introduire — « *Audio edictum esse propositum, et quidem peremptorium. Pontifex scilicet Maximus, quod est episcopus episcoporum edicit* » — n'est que l'expression de son ironie amère. Sa colère se complaît à lui donner le nom et à la présenter sous les traits d'un « édit » d'empereur ; c'est pour se moquer qu'il le qualifie de « péremptoire ». Lui seul est l'auteur responsable de ces appellations (1). Mais, et comme s'il en fallait tant pour exciter la verve du pamphlétaire, on veut qu'il ait trouvé dans le document lui-même de quoi justifier ses traits d'esprit ou de mauvaise humeur. On a donc pressé les neuf mots, auxquels se réduit tout ce qu'on connaît de certain sur la teneur de « l'édit » prétendu. Longuement, doctement, on a épilogué. Que n'a-t-on pas découvert dans cette phrase ? « Un style de curie », « l'*imperatoria brevitas* de l'Eglise romaine » (2). Peu s'en est fallu qu'on y reconnût un décret œcuménique destiné à être communiqué à l'ensemble des Eglises (3). Finalement, l'auteur de l'étude la plus approfondie qui lui ait été consacrée conclut à une allocution de l'évêque de Rome, dont l'extrait, distribué sous la forme d'une feuille de propagande, devait servir à recruter des par-

(1) ROLFFS : *Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Kallist* (1893, p. 20-21). — De même Carl SCHMIDT : *Studien zu den Pseudo-Clementinen* (1929), p. 106.

(2) HARNACK : *Die älteste uns im Wortlaut bekannte dogmatische Erklärung eines römischen Bischofs* dans les *Sitzungsberichte d. preuss. Akad. der Wiss.* 1923, t. VII, p. 52.

(3) ROLFFS : *Op. cit.* p. 136.

tisans pour une Eglise décidément déchue de l'idéal moral primitif (1).

Il s'en faut cependant que l'accord ait jamais été universel sur l'attribution à Calliste de l'*edictum peremptorium*. Ceux-là mêmes qui pratiquement, dans leur langage, paraissaient considérer cette attribution comme acquise, n'ignoraient pas et ne laissaient pas ignorer qu'elle se heurtait à de très sérieuses difficultés et qu'elle demeurait à la fois contestable et contestée. Or, cette contestation s'est accentuée, ces dernières années. La plupart, semble-t-il, des auteurs qui ont repris la question pour elle-même, se sont prononcés contre l'identification proposée (2). D'autres, il est vrai, et non des moindres, ont déclaré ne pas être convaincus qu'il y eût à l'abandonner (3). Mais le plus considérable d'entre eux (4), en déclarant ne pouvoir la maintenir qu'au prix d'une modification du texte de Tertullien, à fait ressortir plus que personne ce qu'elle a d'insoutenable.

La question paraît mûre, en effet, et décidément l'édit de Calliste, si édit il y a, n'est point celui dont parle Tertullien. L'expression, si elle est juste, ne convient qu'aux mesures dont lui fait grief Hippolyte. Pour apprécier les innovations qui lui sont reprochées et pour déterminer la responsabilité qui lui revient dans l'évolution de la pratique pénitentielle, le seul témoignage dont il y ait à faire état est donc celui de l'auteur des *Philosophumena*.

I. L' « édit péremptoire » n'est pas de Calliste

Et d'abord, il faut renoncer à lui attribuer « l'édit péremp-

(1) *Ibid.* p. 138.

(2) Preysing et K. Adam, loc. cit. avec en plus, pour ce dernier : *Neue Untersuchungen über die Ursprunge der kirchlichen Primatslehre* dans *Theolog. Quartalschrift*, 1928, p. 169-184. — Surtout Bardy : *L'édit d'Agrippinus* dans *Rev. des sc. relig.*, t. IV, 1924, p. 1-25. — De même Domini : Ippolito di Roma (Rome, 1925) et Bardenhewer dans la dernière édition de sa *Geschichte der altchrist. Litteratur* (II, p. 524-525).

(3) Par exemple, d'Alès : *Zéphyrin, Calliste ou Agrippinus ?* dans *Recherches de science religieuse*, t. XI, 1920, p. 254. — H. Koch : *Kallist und Tertullien* (Heidelberg 1920).

(4) Harnack, dans la communication à discuter ci-dessous, p. 156 sqq.

toire », qui a fait bondir le polémiste de Carthage. Deux considérations surtout avaient fait identifier l'évêque pris à partie dans le *De pudicitia* avec le pape de Rome, avec Calliste en particulier. L'une était celle des expressions, *Pontifex Maximus ; episcopus episcoporum* (I,6) ; *benedictus papa* (XIII, 7) ; *apostolice* (XXI, 5) : appliquées par Tertullien à l'auteur de l'édit, elles s'appliquent d'elles-mêmes et d'emblée, pour un lecteur moderne, au pontife de Rome. Comme d'ailleurs, à en juger par l'argumentation de son adversaire (XXI, 9-17), l'évêque en question s'était autorisé, ou eût pu s'autoriser, du pouvoir de délier conféré à saint Pierre, ces expressions semblent aisément ne pouvoir s'entendre que d'un de ses successeurs. Aussi, et jusqu'au jour où la découverte des *Philosophumena* révéla le reproche de laxisme que s'était attiré le pape Calliste, avait-on songé à son prédécesseur Zéphyrin.

La considération du témoignage d'Hippolyte força, en effet, la conviction. On rapprocha cette polémique de celle de Tertullien. Sans qu'il fût possible de lui reconnaître le même objet, il parut qu'elle visait le même personnage. Et ainsi se fit l'identification, dont nous avons parlé. Or, nous le verrons tout à l'heure, cette seconde considération est plutôt défavorable. Non seulement les deux polémistes formulent des griefs profondément différents, mais il paraît en outre très difficile d'admettre que celui de Rome ait soupçonné l'existence d'un édit de Calliste, semblable à celui que combat le prêtre de Carthage.

Revenons donc à celui-ci. A y regarder de près, on s'étonne d'abord de la légèreté des raisons pour lesquelles on a cru ou l'on croit qu'il a en vue un évêque de Rome quelconque (1).

Laissons de côté le « style de curie » ou l' « *imperatoria brevitas* », qui décèleraient l'origine romaine de l'édit. Pour éprouver cette impression, il faut lire trop à travers, non pas les lignes, — il n'y en a pas deux —, mais les mots. Encore n'est-il pas sûr que le premier de ces mots, l' « *ego* », où se traduirait surtout le caractère impératif de l'édit,

(1) Les voir dans ROLFFS : *Op. cit.* : *Einleitung*.

fasse réellement partie de la phrase citée par Tertullien : on a pu se demander s'il ne serait pas à mettre au compte de son langage sarcastique (1).

La vraie raison qui a fait regarder vers Rome est ailleurs : elle se trouve d'abord dans les expressions que nous avons dites. Mais elles ne sont pas plus convaincantes. Sous la plume de Tertullien, en effet, rien ne prouve que ces expressions se doivent entendre au sens réel et officiel que nous sommes portés à leur attribuer aujourd'hui. De l'aveu de tous, elles sentent plutôt l'ironie et le sarcasme (2). La preuve est faite qu'aucune des appellations accumulées par le pamphlétaire ne peut être considérée comme réservée ou même s'appliquant en propre, à cette époque, à l'évêque de Rome.

Ni lui ni personne n'aurait songé, au début du IIIe siècle, à prendre le titre d' « *episcopus episcoporum* » (3). Celui

(1) K. ADAM, art. cit. dans *Theolog. Quartalschrift*, 1928, p. 169.

(2) « Ich kann in dem Titel, mit Rolffs nur eine Verhönung bzw. Ironisierung des Callist erblichen » (C. SCHMIDT, op. cit. p. 107). H. KOCH (*Cathedra Petri*, 1930, p. 30, n.) parle également, à ce propos, de « spöttischen Ausdrücke ». Plus résolument encore CASPAR : « Verzerrt ist bei Tertullian insbesondere die Form, in welcher er Kallists Edikt einführt... Diese Titelatur ist Hohn des Polemikers... Tertullian glaubte mit solcher Kennzeichnung den angegriffenen Erlass dem öffentlichen Gespött preisgeben zu können » (*Geschichte des Papsttums*, I, p. 26).

(3) Le titre est donné à Jean de Jérusalem dans la lettre de Clément à Jacques, qui se lit en tête des *Homélies Clémentines*. « Κλήμης Ἰακώβῳ, τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκὸπων ἐπισκόπῳ, διέποντι δὲ τὴν Ἱερουσαλὴμ άγίαν Ἑβραίων ἐκκλησίαν καὶ τάς πανταχῇ θεοῦ προνοία ἱδρυθείσας ἀαλῶς » (PG. 2. 32-33). L'auteur, que C. SCHMIDT (*Studien zu den Pseudo-Clementinen* (1929), p. 91 et 107-108) croit avoir écrit vers 220, caractérise ainsi l'apôtre qu'il représente comme présidant aux diverses Eglises judéo-chrétiennes. L'expression répond sans doute à celles qui se lisent dans les *Recognitiones*, où Jacques est pareillement qualifié d' « *archiepiscopus* », et d' « *episcoporum princeps* » (*Recogn.* I. 73 et 68 ; PG 1. 1247 B et 1247 A). La seule idée qui se traduise dans les unes et les autres est celle d'un évêque se subordonnant un certain nombre d'Eglises particulières avec leur évêque propre.

Au IIIe siècle, elles s'appliquent très exactement à l'évêque de Carthage : à la tête des nombreux évêques d'Afrique, il fait vraiment figure d'un « *episcopus episcoporum* » (Voir BATTIFFOL : *Le siège apostolique*, p. 227 et suiv.) Et l'expression, en effet, se retrouve à Carthage sur les lèvres de saint Cyprien : au concile réuni pour s'occuper du baptême des hérétiques, il écarte l'idée que quelqu'un songe à peser à ce titre sur les décisions de l'assemblée : « *Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit* » (*Sent. episc. : introd. ;* H. 436[4]). Dans une lettre à un « confesseur », qui affecte de ne vouloir pas ac-

de *Pontifex Maximus* ne se trouve que bien plus tard — seconde moitié du ve siècle — appliqué aux papes. A l'époque de Tertullien, et encore un demi-siècle après la conversion de Constantin, il fait partie des dénominations officielles des empereurs. L'expression « *benedictus papa* » est encore moins réservée aux évêques de Rome. C'est à celui de Carthage, au contraire, qu'on la trouve appliquée au IIIe siècle, et c'est le clergé de Rome qui l'emploie en parlant de lui : « *Didicimus secessise benedictum papatem Cyprianum* », écrit-il en 250 (1), et les « confesseurs » de Carthage, en effet, donnent à leur évêque le nom de « pape » : « *Universi confessores Cypriano* PAPATI » [alias] « PAPAE » (2). A Alexandrie, les prêtres et diacres, partisans d'Arius, dans une lettre dédaigneuse à leur évêque, lui donneront du « *benedictus papa* » (3). Dans le *De pudicitia* d'ailleurs, l'épithète *benedictus* a un sens visiblement ironique. « Tertullien interpelle le benoît pape, si mollement débonnaire et il feint de lui appliquer un titre respectable, afin de le mieux tourner en dérision ». De même pour le vocatif « *apostolice* ». Le mot est d'usage courant, chez Tertullien, pour désigner les disciples des apôtres et les Eglises qui d'une manière quelconque se rattachent aux apôtres ou à leurs disciples, ne fût-ce que par la communauté d'une même foi. (*De praescript*, XXX. 8). D'ailleurs, ici encore, Tertullien ironise » (4).

L' « *apostolicus* » est le téméraire, qui, pour revendiquer le droit de remettre les péchés, a cru ou croirait pouvoir s'autoriser de l'enseignement ou de la pratique des apôtres. Tertullien se flatte de l'avoir convaincu de présomption et

cepter la communion de son évêque, il lui reproche de même de s'ériger en évêque de l'évêque : « *Tu te episcopum episcopi... constituis* » (*Epist.* LXVI. 3 ; H. 728[13-14]).

(1) Parmi les lettres de S. Cyprien, *epist.* VIII. 1. (H. 485[19]).

(2) *Epist.* XXIII. (H. 536[1]).

(3) « Μακαρίῳ πάπᾳ καὶ ἐπισκόπῳ ἡμῶν..... Μακάριε πάπα » — Dans saint ATHANASE : *De synodis.* 16 (PG 26. 708 C-D).

(4) Tout ce paragraphe ne fait que résumer ou reproduire BARDY, *art. cit.* p. 11-13. ROLFFS, *op cit.* p. 1-4, reconnaît lui aussi que beaucoup n'ont cru reconnaître un évêque de Rome dans l'auteur de l'édit que pour n'avoir pas remarqué le ton ironique des appellations qui lui sont données.

d'ignorance. Il ne s'agit pas encore de l'héritage de Pierre. Mais neuf longs chapitres (XII-XX) ont été consacrés à établir qu'il serait vain de prétendre en appeler à l'*instrumentum apostolicum* (XII, 1), à l'*acies apostolica* (XVII, 1), ou de « s'armer de quelque passage équivoque » contre l'ensemble de tout le corps apostolique (*adversus exercitum sententiarum instrumenti totius*, XVI, 24). Décrets des apôtres à Jérusalem ; épîtres de saint Paul, « l'apôtre » ; épîtres de saint Jean ; ouvrages des compagnons des apôtres : tout, écrits et pratique, est contre la prétention du psychique. Aussi, est-ce en raillant que Tertullien, sa démonstration achevée, lui passe la parole pour que lui, le prétendu continuateur de l'usage apostolique, fasse valoir aussi ses titres, s'il le peut : « *Exhibe igitur et nunc mihi, apostolice* » (XXI, 5).

Cependant, c'est bien à un évêque réel qu'il en veut, à un évêque qu'il connaît et qu'il sait être l'auteur de ce qu'il appelle un « édit ». Mais cet évêque, quelque autorité qu'il ait ou que Tertullien affecte de lui reconnaître sur ses collègues, est surtout à ses yeux le représentant de l'Eglise qu'il combat, de l'Eglise « psychique » en général. Des circonstances locales, une intervention ou une initiative personnelle lui ont valu d'être pris personnellement à partie : il est l'auteur responsable de l'édit scandaleux ; mais l' « usurpation » qui lui est reprochée n'est point d'ordre proprement personnel. L'objet n'en est pas un pouvoir, qu'il s'attribue ou se réserve exclusivement à lui ou à son siège ; tout au contraire, le pouvoir que lui dénie Tertullien est celui-là même qu'il conteste aux évêques en général. En lui, c'est tout le corps épiscopal qui est interpellé. Aux yeux du montaniste, il est uniquement le « psychique ». Peu importe le siège qu'il occupe, le défi qui lui est porté de justifier ses prétentions ne vise, à proprement parler, que l'évêque en tant que tel.

« *Unde hoc jus Ecclesiae usurpes ?* », lui demande superbement Tertullien (XXI, 9) ; et peut-être l'Eglise qu'il a ici en vue est-elle exactement l'Eglise conçue au sens montaniste, l'Eglise de l'Esprit, qui s'oppose à l'Eglise hiérarchique

des psychiques. Dans ce cas, et comme le suggère la construction habituelle, pour ne pas dire constante, du verbe « *usurpare* », le mot « *Ecclesiae* » serait ici un génitif (1), et l'usurpation dénoncée consisterait, pour l'évêque psychique, à s'arroger un droit qui est le privilège exclusif de l'Eglise spirituelle. Même en ce cas, cependant, la sommation d'avoir à justifier ses prétentions ne s'adresserait à lui que pour atteindre son Eglise.

Pour Tertullien, en effet, l'évêque et l'Eglise des psychiques ne font qu'un, et, s'il lui dénie à lui le pouvoir de remettre, c'est uniquement qu'il le conteste d'abord à elle. Les deux, même, au cours de la discussion qui s'engage sur cette mise en demeure, s'identifient à ce point que, dans le « *unde hoc jus Ecclesiae usurpes ?* », la logique commande plutôt de prendre le mot « *Ecclesiae* » au datif : « D'où tirez-vous ce droit que vous réclamez pour votre Eglise ? » (2). La question, à proprement parler, est ici de deux Eglises, ou plutôt, de deux conceptions de l'Eglise, qui s'affrontent (3). — « Cependant », s'est fait objecter le montaniste, après s'être appliqué à établir que le pouvoir disciplinaire ou ministériel n'entraîne pas le pouvoir de pardonner (XXI, 1-6), « cependant l'Eglise a le pouvoir de remettre les péchés » (*ibid.*, 7) — Sans doute, a-t-il riposté, en insinuant dès lors la distinction, qu'il développera plus loin, de l'Eglise Esprit et de l'Eglise collection d'évêques.

(1) Voir H. KOCH (*Cathedra Petri* (1930), p. 5, note), qui, pour ce motif, renonce à voir, comme il l'avait fait jadis, un datif dans le mot « Ecclesiae ». Il observe cependant que « *usurpare* » se trouve aussi avec le datif d'un pronom : « *sibi* », et ce fait, joint à celui de l'identification de l'évêque interpellé ici avec son Eglise, peut suffire, du point de vue strictement grammatical, à justifier, s'il y a lieu, l'interprétation contraire : « Ecclesiae » pourrait être un datif.

(2) Ainsi l'ont entendu ESSER, d'ALÈS (*L'édit de Calliste*, p. 190-195) et KOCH lui-même tout d'abord. Ainsi l'entend encore CASPAR (*Primatus Petri*, p. 11, note 3).

(3) Conception catholique de l'Eglise hiérarchique et conception montaniste d'une Eglise amorphe, abandonnée aux libres inspirations du prophétisme. Cette opposition trop peu remarquée, et qui commande cependant, dans ce chapitre du *De pudicitia*, toute l'argumentation de Tertullien, a été très justement mise en lumière par d'ALÈS : *L'édit de Calliste*, p. 190-196. — Voir aussi K. ADAM : *Der Kirchenbegriff Tertullians*, p. 151 sqq.

Mais auparavant il lui faut écarter la thèse que vient de lui opposer son adversaire, et le voici donc qui le somme de la prouver : « *De tua nunc sententia quaero* ». Tu as dit que l'Eglise, ton Eglise, a le pouvoir de remettre les péchés : d'où lui prends-tu ce droit ? « *Unde hoc jus Ecclesiae usurpes* » ? (*ibid.*, 9).

Et la question, reprise quelques lignes plus loin sous une autre forme, montre bien que tel en est le sens. Pour justifier ce pouvoir, prétendrais-tu par hasard en appeler à la parole du Seigneur à Pierre et prétendrais-tu que le pouvoir de délier ait passé de lui *jusqu'à toi, c'est-à-dire, jusqu'à toute Eglise de la parenté de Pierre* ? (*Idcirco praesumis* ET AD TE *derivasse solvendi et ligandi potestatem,* ID EST, AD OMNEM ECCLESIAM *Petri propinquam?*) (*ibid.*). L'identification de l'évêque et de son Eglise s'exprime ici en toute lettres et la substitution au datif de tout à l'heure [*Ecclesiae*] d'un accusatif de transmission ou de dévolution [*ad Ecclesiam*] manifeste à l'évidence le sens où il fallait l'entendre. C'est en faveur de son Eglise que Tertullien défie l'évêque de revendiquer, sans usurpation ou présomption, le pouvoir de remettre les péchés.

De même, au moment de conclure cette discussion sur la portée de la promesse faite à Pierre : « Et maintenant, questionne encore le montaniste, et maintenant, qu'y a-t-il là qui regarde l'Eglise, du moins la tienne, psychique ? » (*Quid nunc et* AD ECCLESIAM, *et quidem tuam, psychice ? ibid.*, 16). Sous ces trois formes de la même question, c'est donc toujours le pouvoir de la même Eglise qui est en jeu (1) : d'un bout à l'autre de ce passage l'évêque psychique est mis au défi de lui trouver un fondement quelconque.

La raison en est qu'il ne s'agit point là d'un pouvoir dis-

(1) Si, la première fois — « *Unde hoc jus Ecclesiae usurpes ?* » — le mot « *Ecclesiae* » est pris au génitif, il s'impose, au contraire, d'admettre qu'il y a passage de l'Eglise montaniste à l'Eglise psychique. « A quel titre t'arroges-tu ce pouvoir de [notre] Eglise ? — « Comment peux-tu tirer de là que ce pouvoir passe à votre Eglise ? » Raison de plus pour prendre « *Ecclesiae* » au datif.

ciplinaire ou ministériel, susceptible d'être transmis par voie de succession légitime. La rémission du péché est une œuvre d'ordre essentiellement divin. Elle relève de la « puissance », de la « *potestas* », de Dieu, qui est l'Esprit même. Aussi ce pouvoir ne saurait-il être dévolu qu'à des hommes en qui, comme dans les apôtres ou les prophètes, se manifeste l'Esprit (*ibid.*, 1-3). Même les apôtres, si l'on prouvait qu'ils ont remis parfois des péchés, dont le pardon relève de Dieu lui-même, l'auraient fait en vertu de la *potestas*, et non point en vertu de leur pouvoir disciplinaire. (*Itaque, si et ipsos beatos apostolos tale aliquid indulsisse constaret, cujus venia a Deo non ab homine competeret, non ex disciplina, sed ex potestate fecissent : ibid.*, 3). Voilà pourquoi on ne saurait être admis à revendiquer le pouvoir de remettre le péché qu'à condition d'exhiber des titres prophétiques, où se puisse reconnaître [l'intervention] de la divinité elle-même (*ibid.*, 5). Qui n'a reçu en partage que le pouvoir disciplinaire et ministériel, sans pouvoir exhiber un apôtre ou un prophète, demeure dépourvu du pouvoir d'indulgence (*ibid.*, 6). De là vient la présomption qu'il y aurait à prétendre que le pouvoir des clefs, le pouvoir de délier ou de lier, ait passé de Pierre à toute Eglise qui est de sa parenté. Ce serait détruire et travestir l'intention du Seigneur, qui était de conférer à son apôtre un pouvoir strictement personnel (*ibid.*, 9-10). Après lui, ce pouvoir ne saurait appartenir qu'à des spirituels : ou à un apôtre ou à un prophète. Et il n'y a donc là rien qui se puisse appliquer à l'Eglise psychique ; elle du moins est forclose de toute prétention de ce genre. A proprement parler, en effet, il n'y a d'Eglise que l'Esprit lui-même (*Ipsa ecclesia proprie et principaliter, ipse est spiritus* : *ibid.*, 16), que le Paraclet, qui s'exprime dans les nouveaux prophètes (*ibid.*, 7).

D'un bout à l'autre de son argumentation, on le voit, Tertullien, sans cesser de s'adresser directement à l'auteur de l'édit, pense constamment à son Eglise. C'est elle, l'Eglise sacerdotale et hiérarchique, qui, à ses yeux, se rend coupable d'usurpation. Semblable au serviteur qui s'arroge les

pouvoirs personnels du maître, en s'attribuant le pouvoir de remettre les péchés, elle empiète sur le droit que Dieu s'est réservé à lui-même et à son Esprit.

Mais ce point acquis, — et il le reste, avons-nous dit, quelque sens que l'on donne à l' « *Unde hoc jus Ecclesiae* », — il ne suit nullement de cette discussion doctrinale que l'adversaire de Tertullien soit un évêque de Rome. Pas plus que les appellations qui lui sont données, les arguments qui lui sont prêtés n'imposent cette conclusion. A y regarder de près, au contraire, ils l'excluent.

Ces arguments, en effet, n'ont rien de local ni de personnel ; ils sont d'ordre général. Ils se résument dans la prétention de s'autoriser de la parole du Seigneur à Pierre. Mais cette prétention elle-même se fonde uniquement sur le fait, considéré comme acquis par les psychiques et nié par le montaniste, qu'en vertu de cette parole le pouvoir de délier ait passé de l'apôtre à *toute Eglise* appartenant à sa parenté : « *Idcirco praesumis et ad te derivasse*, ID EST, AD OMNEM *Ecclesiam* PETRI PROPINQUAM ». Car, on ne saurait trop remarquer le rapprochement établi ici entre l'auteur de l'édit et les autres Eglises. Le titre considéré par Tertullien comme susceptible d'être invoqué par lui y apparaît manifeste. Il consiste dans la transmission, qui est censée lui avoir été faite, du pouvoir de délier ; mais la preuve qu'il y puise prétendre est censée elle-même se trouver dans sa transmission aux Eglises « de la parenté de Pierre » (1). On ne le justifie qu'ainsi de « présumer » que ce pouvoir soit parvenu jusqu'à lui : « *Praesumis et ad te derivasse* ». L' « *id est* » qui suit et par lequel se fait le passage de *ad te* à *ad ecclesiam*, le fait entendre très clairement. Il est explicatif et justificatif : il est destiné à rendre raison des prétentions de l'évêque par les pouvoirs communiqués à son

(1) Tel est aussi, nous le verrons tout à l'heure, le sens admis par HARNACK : « An mich, weil auf die Petrus nahe Kirche ». De même H. KOCH. Dans l'hypothèse où l'auteur de l' « édit » aurait lui-même invoqué l'argument que lui prête Tertullien, le texte pourrait s'en reconstituer ainsi : « Diese Gewalt, ist auch mich, näherin (überhaupt oder weil) auf jede Petrus nahe Kirche übergegangen » (*Cathedra Petri* (1930), p. 17).

Eglise. Le sens n'en est pas que le pouvoir des clefs passe aux Eglises par lui ; il signifie logiquement le contraire : Le pouvoir des clefs, présumes-tu, est bien parvenu jusqu'à toi, puisqu'il a passé à toutes les Eglises de la parenté de Pierre. L'identification de l'évêque avec son Eglise est donc manifestement ce que Tertullien considère comme susceptible d'étayer ses prétentions. Mais il ne s'agit point là, à ses yeux, d'une transmission de pouvoir spéciale et particulière ; toutes les Eglises de la parenté de Pierre en bénéficient également ; il suffit de cette parenté pour pouvoir prétendre à l'héritage contesté. C'est parce qu'il le suppose dévolu à toute Eglise ainsi apparentée, et donc à la sienne, que l'adversaire de Tertullien peut songer à en revendiquer l'usage (1). A cet égard, par conséquent, il n'est point un privilégié. Sa cause se présente dans les mêmes conditions que celle de ses collègues psychiques ; la raison qu'il met en avant, eux aussi pourraient la faire valoir : son droit est celui de son Eglise, mais celui de son Eglise se confond avec celui de la leur, et cette assimilation même est ce qui interdit de reconnaître en lui le chef d'une Eglise aussi en vue et aussi spécialement rattachée à Pierre que l'est, aux yeux de Tertullien, l'Eglise de Rome.

Arrêtons-nous encore, en effet, à ces mots « *omnem* » et « *propinquam* ». Ils permettent de déterminer exactement les liens connus pour rattacher à Pierre l'Eglise de l'auteur de l'édit. Ce sont des liens de parenté (2), mais qui lui sont communs avec beaucoup d'autres Eglises. Et nous savons, de fait, que l'auteur du *De Pudicitia* se complaît à assimiler ainsi les Eglises à une immense famille : toutes descendent d'une même souche et constituent un même

(1) Le raisonnement supposé par M. DE LABRIOLLE (*La crise montaniste*, p. 415, note 2) nous paraît donc à renverser. « L'Eglise a reçu à l'origine le pouvoir des clefs en la personne de Pierre ; ce pouvoir a passé de Pierre à moi, son successeur ; les Eglises le possèdent en tant qu'elle se rattachent à Pierre ». C'est cette dernière proposition qui, dans la pensée de Tertullien, supporte toute l'argumentation. « Le pouvoir des clefs a passé de Pierre aux Eglises de sa parenté. Or, je préside à une de ces Eglises. Donc il est parvenu jusqu'à moi ».

(2) Cf. *De praescript.* XXXIX. 4 : « *meus quidam propinquus* ».

« *genus* » (1). Toutes, quelle que soit la date de leur fondation, pourvu qu'elles soient vraiment « apostoliques », sont la « *soboles apostolicarum ecclesiarum* » (*De praescript.*, xx, 6). Or « apostolicité » et descendance ne tiennent nullement à la fondation par un apôtre ou par un disciple direct des apôtres : l'unité de foi y suffit, qui se manifeste dans la communication à la même paix, dans l'appellation de fraternité et dans l'échange de l'hospitalité. Il n'en faut pas plus pour que ces Eglises, si nombreuses et si grandes, existant partout, demeurent cette première et unique Eglise des apôtres, dont elles procèdent toutes (*Tot ac tantae ecclesiae una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes*) (*ibid.*, 7). Mêmes celles qui se fondent tous les jours sont apostoliques; la « *consanguinité de leur doctrine* » suffit à garantir la légitimité de leur descendance : « *Non minus apostolicae deputantur pro consanguinitate doctrinae* » (*ibid.*, XXXII, 6).

On voit donc à quoi peu se réduire, dans la pensée de Tertullien, la parenté d'une Eglise avec Pierre. Or, telle est celle exactement qu'il reconnaît à l'Eglise de son adversaire. Elle lui est commune avec beaucoup d'autres; l'auteur

(1) Les évêques sont pour elles les « *traduces apostolici seminis* » (*De praescr.*, XXXII, 3). C'est des apôtres, par les Eglises fondées par eux personnellement, que les Eglises plus récentes reçoivent le « *traducem fidei* » et les « *semina doctrinae* », auxquels elles doivent leur existence : « *ut ecclesiae fiant* » (*Ibid.*, XX, 5) ; ainsi sont-elles la « *soboles apostolicarum ecclesiarum* » (*ibid.*, 6). Dans la phrase qui suit immédiatement celle-ci, le mot « *genus* » se doit prendre au sens étymologique de famille naturelle ou de race : « *Omne genus ad originem suam censeatur necesse est* » : c'est par l'origine et la descendance que se doivent déterminer les membres légitimes d'une famille, d'une *gens*. — La traduction de M. de Labriolle : « Toute chose doit nécessairement être caractérisée d'après son origine », demeure d'un vague qui ne laisse plus transparaître la pensée. Tertullien, au contraire, tient à sa métaphore. Il parlera plus loin de la « *consanguinité doctrinale* », qui suffit à établir la légitimité de la descendance apostolique (XXXII, 6). Les hérésies, par contre, ne sont pas de la famille : « *non nostro de genere* » (XXXVI, 8). Cependant, pour elles aussi, il s'applique à établir leur descendance propre. Celles d'entre elles, qui peuvent se vanter de remonter à l'âge apostolique, ont reçu leur sememce des erreurs dénoncées dès lors par les apôtres : « *ex illis, quae jam tunc fuerunt, semina adsumpserunt* » (XXXIII, 2). Lui-même leur fait reconnaître leurs ancêtres dans les maîtres d'erreur, flétris par saint Paul, saint Jean ou saint Pierre (XXXIII, 3-10). « Telles sont, conclut-il alors, telles sont les races de ces doctrines adultères : *haec sunt* GENERA *doctrinarum adulterarum* ». (XXXIV, 1). Cfr. XXX, 5 : « *Stemma Apellis* ».

du *De pudicitia* ne paraît pas soupçonner qu'il puisse songer à se prévaloir, à l'égard de Pierre, de relations d'origine plus particulières et plus directes (1).

Dans ces conditions, et si l'on se rappelle le langage de Tertullien dans le *De praescriptione* (xxxi), peut-on songer à voir dans l'évêque pris ici à partie un évêque de Rome ? Le chef d'une de ces Eglises, « *apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesident ; apud quas ipsae authenticae litterae eorum recitantur, sonantes vocem et repraesentantes faciem uniuscujusque* » ; l'évêque de celle de Rome, dont Tertullien se plaît à reconnaître l'autorité — « *unde nobis quoque auctoritas praesto est* » — et à chanter la gloire — « *ista quam felix Ecclesia* » — ; le successeur de saint Pierre, en un mot, aurait certainement songé, pour revendiquer l'héritage de l'apôtre, à faire valoir d'autres titres que ceux d'un évêque quelconque. Tertullien, du moins, y aurait songé pour lui (2) ; et nous le voyons trop attentif à aller au devant des objections ou des arguments,

(1) Le P. d'Alès (*art. cit.*, p. 256) parle bien « des allusions pressantes à la chaire de Pierre, qu'on rencontre *De Pud.* XI », mais, « de fait », note justement M. Bardy (*art. cit.*, p. 19), « la chaire de Pierre n'est nullement nommée ». Les « allusions » signalées se réduisent à la citation des paroles du Seigneur (XXI, 9). Encore, ces paroles ne sont-elles citées que comme susceptibles de fonder un droit égal pour toutes les Eglises. Le pouvoir qu'elles ont pour but d'établir n'a rien de particulièrement romain et Tertullien ne suggère en aucune façon que l'auteur de l' « édit » ait prétendu se l'attribuer à titre personnel. Aussi Bardenhewer, qui, dans la première édition de sa *Gesch. der altchristl. Litteratur* (II, p. 574-575), attribuait au pape lui-même l'argumentation réfutée par Tertullien, se reprend-il dans la seconde édition (1914, p. 636-637) et reconnaît-il dans l'évêque interpellé celui de Carthage : « Die persönlich zugespitzten Apostrophen an einem einzelnen Bischof (*benedictus papa, apostolice*) zielen auf die Person des Bischofs von Carthago. Auch jene dogmatische Begründung, insbesondere der eigentliche Nery derselben (XXI, 9), dürfte dem Bischof von Carthago, nicht dem Papste, angehören ».

(2) Ainsi l'avait déjà remarqué le cardinal Orsi : « Se avesse Tertulliano parlato con Zeffirino, — mettons Calliste ou un évêque de Rome quelconque, — non avrebbe detto : *a Te, cioe, a qualcumque Chiesa, la quale abbia qualche attinenza con Pietro* ; ma : a Te, che ti vanti di sedere nella sua cathedra, e alla Chiesa da lui fondata, e cui profuse e verso in seno col sangue tutti i tesori delle sua celeste dottrina ; o almeno avrebbe dovuto dire ; A Te, e ad ogni altra Chiesa che da lui riconosca in qualche modo l'origine, che garda della sua communione, e che sia teco unita, che ti glori di essere successore di Pietro, per la consanguinita della dottrina » (*Della istoria ecclesiastica*, t. III, p. 11-12. Rome 1748).

parfois les plus imprévus, qu'on peut lui opposer, pour croire qu'il eût négligé de se couvrir de ce côté, s'il y avait eu lieu. Puisqu'il ne l'a point fait, c'est qu'il n'avait décidément pas à s'en prendre à l'évêque de Rome (1).

Ainsi d'ailleurs, et ainsi seulement s'explique le silence d'Hippolyte sur l'édit cité par Tertullien. Silence remarquable, et qui n'a point échappé à Rolffs ; mais la conclusion qu'il en a tirée est fort singulière : le décret papal n'a pas été communiqué à l'ensemble des Eglises et a été restreint à celle de Rome. Sans quoi, dit-il, on ne s'expliquerait pas « qu'Origène, Hyppolyte et Cyprien ne l'aient pas connu ; ces deux derniers, [en particulier], s'ils l'avaient connu, n'auraient pas pu l'ignorer », [c'est-à-dire, éviter d'en parler]. On voit difficilement, en effet, le motif qui les en eût pu empêcher : affecter de l'ignorer, quand il était connu de tous, ne pouvait rimer à rien » (2).

Soit. Seulement, c'est là reconnaître qu'en fait Hippolyte et saint Cyprien n'ont pas connu le fameux « édit », et la logique reprend, à laquelle on s'étonne que Rolffs ait faussé compagnie à moitié chemin. S'il est inexplicable qu'Hippolyte ait ignoré un édit pontifical s'adressant à l'Eglise universelle, comment s'explique donc qu'un édit restreint à l'Eglise de Rome ait si vivement ému un prêtre de Carthage et n'ait poin retenu l'attention de celui qui, à Rome même, observait d'un œil jaloux les démarches de Calliste ? Le Dr Preysing, en effet, l'a très heureusement et très fortement rappelé : l'adversaire personnel de Calliste, à Rome même, ne pouvait pas ignorer, et il n'était pas homme à négliger d'utiliser un document pareil (3). Tel qu'il nous

(1) Serait-il téméraire de penser que Tertullien a trouvé dans ce manque de relief de son adversaire un motif de plus pour lui asséner les appellations pompeuses dont il l'accable ? Faire le pontife suprême, se poser en évêque des évêques, trancher de l'homme apostolique, prétendre au privilège personnel de saint Pierre, quand on n'est qu'une unité dans cette « collection d'évêques » qui constitue l'Eglise psychique ! Ainsi saint Cyprien raillera-t-il plus tard le « confesseur » Puppien, qui refuse d'entrer en communion avec lui, de jouer à « l'évêque de l'évêque et au juge du juge » (*Epist. cit.* LXVI. 3 ; H. 728[14]).

(2) *Op. cit.* p. 136.

(3) ZSKT. 1926 p. 145-150. — Ainsi tombe l'unique fondement de la *combinazione* imaginée par certains : la décision disciplinaire qualifiée d'édit par Tertullien serait bien de Calliste, mais le *De pudicitia* ne s'en

est connu, le texte lui en eût servi à souhait. Des diverses mesures de Calliste, dont il s'applique à tirer parti contre lui, aucune n'allait aussi directement à sa thèse. Autoriser le plaisir (τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν) ; se servir de l'appât de la volupté (διὰ τὰς ἡδονάς) pour recruter des adhérents : tel est, nous allons le voir, son grief fondamental contre Calliste. Pour l'étayer, quoi de plus à propos, s'il eût pu se mettre au compte du pape, que l'édit d'indulgence en faveur de l'adultère et de la fornication !... Le fait qu'Hippolyte n'y fasse pas allusion, joint à celui que son auteur n'ait pas pu se prévaloir d'un rapport direct et particulier à l'apôtre Pierre, nous paraît décisif contre son attribution à un évêque de Rome en général, et au pape Calliste en particulier.

II. Une confirmation indirecte

M. Harnack s'est refusé jusqu'au bout, semble-t-il, à admettre cette conclusion ; mais les derniers efforts qu'il a faits pour maintenir quand même l'attribution de l'édit à l'évêque de Rome n'ont abouti, nous l'avons dit, qu'à mieux faire saisir le mal fondé de cette opinion.

Dans une communication faite par lui à l'Académie des sciences de Berlin en juin 1927 (1), il s'est appliqué à montrer qu'elle est inconciliable avec les paroles que Tertullien met sur les lèvres de l'évêque psychique pour lui faire justifier ses prétentions au pouvoir d'absoudre. Tel qu'il se lit dans le texte du *De Pudicitia* parvenu jusqu'à nous, cet appel à la promesse faite à Pierre interdit d'y voir le fait d'un de ses successeurs directs. L' « *ad te, id est, ad omnem Ecclesiam Petri propinquam* » ne se peut absolu-

prendrait qu'à l'évêque et aux fidèles de Carthage, qui l'aurait opposée aux disciples du *Paraclet*. Si rien, dans le *De pudicitia*, ne vise l'évêque de Rome, où prend-on que la décision incriminée soit de lui ?

(1) *Ecclesia Petri propinqua : zur Geschichte der Anfänge der Primats des römischen Bischofs*, dans les *Sitzungsberichte d. preuss. Akad. der Wiss.* Philol.-hist. kl. (session du 2 juin) 1927, t. XVIII. Nous citerons le tiré à part publié chez de Gruyter.

ment pas entendre de l'évêque ou de l'Eglise de Rome. L'«*id est* » ne saurait avoir qu'un sens explicatif (1) ; il explique que le pouvoir de délier puisse être revendiqué par l'auteur de l'édit : c'est parce qu'il est censé avoir passé de Dieu à l'Eglise de l'évêque que celui-ci peut y prétendre. L'entendre autrement, au sens d'une transmission directe à l'évêque en question et, par lui ou à cause de lui, à toute l'Eglise, paraît à M. H. une « absurdité » (2).

Seulement ici surgit pour lui la grande difficulté. Cette Eglise, prétendue héritière des pouvoirs de Pierre et à laquelle son évêque doit d'y participer lui-même, le texte l'appelle « *omnis Ecclesia Petri propinqua* ». Or, à cette expression, l'illustre académicien, convaincu de par ailleurs que l'évêque en vue est celui de Rome, renonce à trouver aucun sens.

Il se tient pour assuré qu'on ne peut pas la traduire par « toutes les Eglises », « l'Eglise catholique », « l'ensemble des évêques » « *numerus episcoporum* » (3). D'autre part, le mot « *omnem* » joint à ceux de « *Petri propinquam* » les lui rend inintelligibles. Le sens métaphorique d'une proximité par voie de conformité doctrinale est sans exemple dans la littérature de l'époque, et d'ailleurs, à vouloir y appuyer la revendication de l'héritage de Pierre, au lieu de paraître en faire l'apanage d'une catégorie d'Eglises, il eût fallu l'étendre à toutes celles qui sont orthodoxes : en ce sens, il n'en est aucune parmi elles qui ne soit « *Petri propinqua* », et donc on aurait omis l'épithète et écrit tout uniment : *ad omnem Ecclesiam* ou *ad omnes Ecclesias*. L'idée d'une proximité pour cause de fondation ou d'évangélisation par l'apôtre en personne serait encore plus à rejeter : elle aboutirait à restreindre l'extension de la parole du Christ aux seules Eglises de Jérusalem, Antioche, Rome, etc., ce qui serait une sottise (Unsinn). Il reste donc que le mot

(1) « Kann nur zurückführend und damit begründend verstanden werden : « An mich, weil auf die Petrus nahe... Kirche » (p. 149, note 4).
(2) P. 148.
(3) P. 147.

« *propinqua* » se doive entendre au sens « strictement réaliste d'une proximité locale » (1).

Mais l'Eglise de Rome étant manifestement seule à jouir de ce privilège, le mot « *omnem* » en devient énigmatique (ominös) : on ne peut lui trouver que le sens de « chaque », « toute », et il s'en suivrait nécessairement que, parmi les Eglises, plusieurs, beaucoup, seraient, au sens qu'il a été dit, « voisines de Pierre ». L'idée ainsi obtenue étant intolérable, le mot malencontreux ne peut être lui-même qu'un intrus. Il y a eu malfaçon dans la transcription du texte. Aucun manuscrit ne nous en reste ; dans celui qui servit à établir l'édition princeps d'où dérivent toutes les autres, les exemples étaient nombreux de mots altérés ou déformés. Deux lettres, ici, seront tombées, le *r* et le premier *a* de *romanam ;* et *omnem* n'est donc qu'une corruption du mot écrit par Tertullien. Sa phrase portait : « *ad romanam ecclesiam Petri propinquam* », et c'est lui qui, reprochant à Calliste de revendiquer au titre de son Eglise, les pouvoirs de Pierre, l'a mis en scène lui-même et a établi le rapport « *ad te, id est, ad Ecclesiam* » (2). Le texte qu'il avait sous les yeux disait, dans la langue grecque, qui était encore à cette époque celle de l'Eglise romaine : ἐπὶ τὴν τῆς Ῥώμης ἐκκλησίαν, τὴν τοῦ Πέτρου πλησίαν.

Telle est la conclusion de Harnack. Pour continuer à trouver l'évêque de Rome dans le psychique qui prétend participer au pouvoir de Pierre, il faut modifier le contenu du *De pudicitia.* Autrement dit, on en renverse le sens. Grâce à ce traitement énergique, le texte, contre lequel paraissait irrémédiablement se heurter la thèse, se trouve en contenir l'énoncé même : c'est, en propres termes, pour l'Eglise de Rome, pour son Eglise, que l'auteur de l'édit, Calliste, aurait revendiqué l'héritage de Pierre.

Pareille genèse d'une démonstration en fait déjà sentir la fragilité (3). Rien n'y est assuré ; les hypothèses s'y super-

(1) P. 148.
(2) P. 126 ; p. 150, note, au contraire, il attribue à Calliste lui-même la formule « *ad me, id est, ad Romanam Eccl. Petri propinquam* ».
(3) Aussi bien ne paraît-elle avoir convaincu personne. K. Adam, dans *Theolog. Quartalschrift*, 1928, p. 177, la déclare « grundfalsch » d'après

posent aux hypothèses : hypothèse, que l'auteur de l'édit soit Calliste ; hypothèse, que Tertullien en reproduise textuellement l'argumentation (1) ; hypothèse, que le mot « *propinqua* » doive s'entendre d'une proximité locale. Et c'est en s'appuyant sur cet échafaudage branlant qu'on essaie de faire sauter le mot si solidement établi, qui fait obstacle. Ah ! si un catholique, par attachement à un dogme !... Mais, en être réduit à une opération si radicale pour conserver une position, c'est être bien près de la sentir intenable.

Aussi bien, la contrargumentation de Tertullien exclut-elle qu'il ait eu sous les yeux le texte que l'on prétend avoir retrouvé. Il ne s'y trahit aucune allusion à une présence spéciale de Pierre dans l'Eglise de l'évêque pris à partie. Le silence sur ce point, nous l'avons déjà dit, ne s'expliquerait pas de la part de Tertullien, s'il avait eu réellement affaire à l'évêque de Rome. Lui, qui s'est plu à exalter le prestige de cette Eglise, qui a montré l'apôtre continuant à y présider et à y enseigner, il n'aurait point omis de se couvrir contre le parti que son adversaire aurait pu tirer du fait d'être assis en personne dans la chaire de Pierre. Mais combien moins l'aurait-il omis, si cet adversaire s'était lui-même et en propres termes prévalu de la présence persistante de l'apôtre dans son Eglise pour en revendiquer l'héritage. Plus l'auteur de l'édit aurait été explicite à fonder ses prétentions sur ce fait, plus Tertullien aurait été obligé d'y insister pour l'en débouter. S'il n'a nullement éprouvé le besoin de s'y arrêter, c'est manifestement que du côté psychique, on ne s'y était pas attaché (2).

H. Koch, qui approuve (*Cathedra Petri*, p. 23, note 3). G. Krüger (*Theol. Bl.*, 1927, p. 302-307, d'après le même Koch, p. 3-4) renvoie dos à dos Caspar et Harnack.

(1) Elle a été solidement réfutée par Caspar dans son *Primatus Petri* (1927) et par K. Adam (*Theol. Quartalschr.*, 1928, p. 169) ; G. Krüger (*loc. cit.*), reconnaît la solidité des raisons contre apportées par Caspar. H. Koch, tout en s'appliquant à en discuter la valeur, ne trouve à y opposer que des distinctions fort subtiles : encore sa conclusion dernière est-elle plutôt réservée. (*Cathedra Petri*, p. 6-14).

(2) M. H., dans son mémoire, ne s'arrête pas à cette difficulté. Il y déclare, au contraire (p. 150, note 1), ne pas voir pourquoi Tertullien aurait évité de désigner l'auteur de l'édit comme étant l'évêque de Rome.

Au reste, le sens donné au mot « *propinqua* », et qui sert à ébranler le mot « *omnem* », demeure lui-même sans fondement aucun. M. H. ne l'établit qu'en récusant les autres sens. Il confesse ne pouvoir l'appuyer d'aucun exemple. Lui-même dénonce un quiproquo dans la tentative faite par M. Caspar d'en rapprocher les expressions de Tertullien : « *proxima est tibi Achaia,* HABES CORINTHUM *; si non longe es a Macedonia,* HABES PHILIPPOS ; *si Italiae adjaces,* HABES ROMAM » (*De praescript.*, XXXVI, 2). Dans ces cas-là, ce sont les fidèles eux-mêmes qui sont dits voisins des Eglises fondées par les apôtres, et il n'y est pas question d'Eglises voisines des apôtres leurs fondateurs. D'ailleurs, est-il bien naturel de considérer une Eglise comme voisine de quelqu'un qui en fait partie ? Encore moins vient-il à l'esprit de la dire voisine de l'apôtre, qui, par ses reliques et comme dans sa chaire, continue à y résider et à y enseigner (1). Aussi, pour reconnaître ici au mot *propinqua* le sens d'une proximité locale faudrait-il, à défaut de toute indication dans le texte, une impossibilité absolue de lui concevoir une autre signification.

Or, c'est ici, nous semble-t-il, que M. H. s'est rendu la tâche par trop aisée. Les raisons, qui lui font écarter le sens métaphorique de parenté spirituelle, sont réellement bien superficielles et il n'est, au contraire, que de regarder à la doctrine et au langage de Tertullien, pour comprendre

(1) M. H. en appelle, à ce propos, à la conception « naïve » encore persistante, qui, dans un tombeau, croit posséder, en plus de quelques ossements à vénérer, un personnage vivant, continuant à y vivre, à y jouir de ses privilèges et à y exercer des pouvoirs spéciaux reçus de Dieu. Cette conception, commune aux croisés et aux pèlerins de La Mecque, remonterait à travers le moyen âge jusqu'aux débuts du christianisme, et elle expliquerait que Calliste ou Tertullien aient pu considérer l'Eglise de Rome comme « voisine de Pierre », dont elle gardait le tombeau (p. 148-149). Tout de même, faut-il entendre sans doute, qu'on « stationna » plus tard à St-Pierre ou à St-Laurent et qu'on se rendit en pèlerinage à Saint-Martin de Tours ou à Saint-Jacques de Compostelle.

Mais tout ceci est-il encore de l'histoire ? L'Eglise pour laquelle est revendiqué l'héritage de Pierre serait-elle par hasard un lieu de culte ou un sanctuaire élevé à proximité de son tombeau ? Encore l'exemple ne vaut-il pas. Aller à l'église où se gardaient les reliques d'un saint ne se disait pas aller à « l'église voisine du saint » mais au saint lui-même.

qu'on ait songé à cette idée à propops d'une revendication d'héritage.

Nous croyons l'avoir déjà suffisamment établi, rien n'est plus familier à l'auteur du *De Pudicitia* que la pensée d'une famille, d'une race, d'un « *genus* », dont fassent partie toutes les Eglises orthodoxes. Il importe peu qu'elles aient été fondées directement par les apôtres ou leurs disciples immédiats : seraient-elles d'origine toute récente, pourvu qu'elles participent à la même foi, cette « consanguinité de la doctrine » suffit à les constituer « apostoliques », à faire d'elles la « *soboles apostolicarum ecclesiarum* », à leur assurer, par l'intermédaire de leurs évêques, la transmission de « la semence apostolique » (*traduces seminis apostolici*).

Au mot, ou plutôt, aux lettres près, n'est-ce point là la « *Petri propinquitas* » mis en avant par les psychiques ? Ainsi rapprochée des passages de Tertullien qui traitent également du rattachement des Eglises aux apôtres, personne ne disconviendra, pensons-nous, que l'acception de « *parenté spirituelle* » ne soit ici incomparablement plus autorisée que celle de « *proximité locale* » (1).

M. H. objecte que, dans ce cas, le même titre aurait valu pour une Eglise ou un évêque quelconque, pour toutes les Eglises et tous les évêques orthodoxes. Or, demande-il, comment l'idée fût-elle venue à Tertullien que chaque Eglise, chaque évêque pût se prévaloir d'une parole du Christ ne concernant que Pierre lui-même ? (2).

Mais, répondrons-nous, parce que chaque Eglise et chaque évêque psychique prétendait effectivement à l'exercice du

(1) H. Koch (*Cathedra Petri*, p. 22) a relevé les divers emplois du mot « *propinquus* » dans Tertullien. Le sens de parenté par ressemblance ou dérivation doctrinales y apparaît fréquent. En voici deux exemples : « *Nos quoque* — [*Christiani*] — *ut judaïcae religionis propinqui* » (*Apol.* 16, PL 1. 364 B). « *Sadducœorum propinquos* », est-il dit (*de carne Christi*, 1 ; PL 2. 254 A), de ceux qui nient la résurrection de la chair.

(2) « Wie kommt er von sich aus darauf, die Stelle *Matth.* XVI, 18 f. (als von den Gegnern beigebracht) heranzuziehen, die über die allgemeine Bischofsgewalt nichts aussagt ? » (p. 146). Et il demande encore, en note, pourquoi on n'en aurait pas appelé plutôt à *Joh.* 20. 21 sqq. Il n'ignore cependant pas que le pouvoir d'absoudre a toujours été rattaché au pouvoir des clefs. Connaît-on beaucoup d'écrivains de cette époque se référant à ce propos au texte de saint Jean ?

pouvoir des clefs. Cela, Tertullien ne l'ignorait pas et M. H. non plus. A l'occasion du cas particulier qui lui a fait prendre la plume, c'est bien à l'ensemble des psychiques que s'attaque l'auteur du *De pudicitia*. Et ce n'est pas précisément à l'universalité de leurs prétentions qu'il en a. Il conteste que le pouvoir de lier et de délier soit un pouvoir transmissible ; mais, pour autant qu'il s'agit d'un pouvoir transmissible, nul moins que lui n'ignore ou ne conteste que le passage ait pu s'en faire directement d'un apôtre, de Pierre, à l'ensemble des Eglises orthodoxes. N'est-ce point l'orthodoxe en général qu'il présente comme l'héritier des apôtres ? « *Ego sum haeres apostolorum* » (*Praescr.*, XXXVII, 5) (1). N'a-t-il pas écrit dans le *Scorpiace* que, « par Pierre, le Christ a laissé les clefs à l'Eglise » et que, de ce chef, elles sont aux mains de quiconque l'aura confessé devant les tribunaux ? (2). L'équation « *omnis Ecclesia Petri propinqua = omnes Eclesiae = Ecclesia catholica = numerus episcoporum* » est donc loin de s'exclure d'elle-même, comme le tient pour assuré M. H. Tout au moins, l'objet propre de la controverse entre Tertullien et ses adversaires n'exclut-il pas que la parenté avec Pierre se puisse entendre de l'ensemble de l'Eglise. De ce chef, il n'y aurait donc aucune difficulté à traduire « *omnem Ecclesiam* » par « toute l'Eglise ». L'*id est* demeurerait quand même explicatif et justificatif de l'*ad te* : Si toute l'Eglise, par suite de sa parenté avec Pierre, a hérité de son pouvoir de lier ou de délier, il est bien loisible à un évêque de cette Eglise d'en revendiquer pour lui l'exercice.

(1) Et voilà encore qui peut aider à mesurer exactement la portée de l' « *apostolice* » jeté à l'auteur de l'édit (XXI, 5). Nous avons déjà fait observer (p. 468-469) qu'il ne se rattache pas à la revendication de l'héritage de Pierre. Il ne vise que la prétention du psychique à continuer la pratique apostolique, donc à agir en « *haeres apostolorum.* »

(2) « Si adhuc clausum putas caelum, memento claves ejus his Dominum Petro et, per eum, Ecclesiae, reliquisse quas hic unusquisque interrogatus atque confessus feret secum » (10 ; PL, t. II, 142c ; édit. HARTEL-WISSOWA, p. 167, 24-26.) On sait que la même conception — sauf à ne pas rompre le contact avec l'Eglise de Pierre — se retrouve dans saint Cyprien. Voir, en particulier, *epist.* 33, 1 : « Dominus noster... episcopi honorem et Ecclesiae rationem disponens in Evangelio loquitur et dicit Petro... (*Mt.* 16. 17-19). Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et Ecclesiae ratio decurrit » (H. 266).

Toutefois, ce n'est point là, nous semble-t-il, le sens exact auquel se doit entendre le mot « *omnem* ». Comme à M. H., il nous paraît évident qu'on lui doit reconnaître ici le sens distributif de « chaque » : « toute Eglise », chaque Eglise en particulier. Ainsi est-il dit, dans la traduction latine de saint Irénée, que « chaque Eglise » (*omnem Ecclesiam*) doit adhérer à l'Eglise de Rome (1). De même, ici, le mot « *omnem* » désigne chacune des Eglises qui sont de la parenté de Pierre, sans se préoccuper de savoir si elles sont nombreuses : ceci n'a rien à voir dans la question qui se débat entre Tertullien et le psychique. Et non seulement, comme nous venons de le dire, cette traduction ne nous paraît avoir aucun des inconvénients que se plaît à lui trouver M. H. ; elle se justifie en outre et elle s'impose par la considération du langage même de Tertullien.

D'abord, il parle ailleurs des Eglises particulières : « *ab omni concilio Ecclesiarum etiam vestrarum* (x, 11); « *receptior apud ecclesias epistula Barnabae* » (xx, 2) ; il sait que, suivant les cas, elles usent ou n'usent pas du pouvoir de remettre les péchés : « *secunda restitutio... in Ecclesiis agitur* » (ix, 19)... « *Neque idololatriae neque sanguini pax ab Ecclesiis redditur* » (xxii, 11). Ici-même, sa réponse à l'allégation de la promesse faite à Pierre porte à croire qu'il a compris l'*ad omnem Ecclesiam* au sens de chaque Eglise et donc de toutes. Non, répond-il, en opposant le singulier au pluriel, pour marquer que la parole du Christ concernait exclusivement la personne de Pierre, il n'a point dit « *quae solverint vel alligaverint* », mais « *quaecumque solveris vel alligaveris* » (xxi, 10) (2).

Ensuite, ce sens distributif du mot « *omnis* » lui est familier. Rien que le *De pudicitia* en présente des exemples

(1) « Ad hanc Eclesiam... necesse est convenire *omnem* Ecclesiam » (*adv. Haer.* III. 3, 2 ; PG 7. 849)... « *Omnem Ecclesiam* » correspond à « omnium Ecclesiarum », qui se lit quelques lignes plus haut.

(2) M. H. s'efforce (p. 150, note 1) d'amoindrir la portée de cette dernière observation, — faite par M. Caspar, — en suggérant que ce pluriel peut s'entendre du pape ou de l'Eglise romaine, que Calliste aurait prétendu pouvoir exercer concurremment avec Pierre lui-même le pouvoir de lier et de délier. Tertullien les débouterait l'un et l'autre en établissant que ce pouvoir, strictement personnel, s'exerce uniquement par eux et Pierre... La suggestion ne paraît point s'imposer...

nombreux (1). Ici-même, quand se conclut la discussion, il reparaît dans une expression, qui sert de réplique à la nôtre. « *Numerus omnis... Ecclesia censetur* », écrit Tertullien, en se résumant (XXI, 17). Il vient de le montrer, l'usage qu'a fait saint Pierre de ses pouvoirs n'a rien qui permette d'y reconnaître un pouvoir susceptible, comme le prétendent les psychiques, d'être transmis à l'Eglise hiérarchique (XXI, 11-16). A en juger par son cas à lui, par la personne de Pierre (*secundum Petri personam*) (2), le pouvoir de lier et de délier est d'ordre purement apostolique ou prophétique ; il ne peut donc convenir qu'à des spirituels : « *secundum Petri personam spiritualibus potestas ista conveniet : aut apostolo aut prophetae* ». La raison en est que « l'Eglise est proprement et essentiellement l'Esprit, dans lequel est la trinité de l'unique divinité, Père, Fils et Saint-Esprit. » C'est lui qui forme le lien de cette Eglise, qui, d'après le Seigneur, consiste en trois personnes : « *quam Dominus in tribus posuit* » (3). Et voilà pourquoi tout ensemble, tout groupement (*numerus omnis*), qui partage cette même foi — [à la sainte Trinité] — est considéré comme Eglise par celui qui en est le fondateur et le consécrateur : « *ita exinde etiam numerus omnis, qui in hanc fidem conspiraverint, Ecclesia ab auctore et conservatore censetur* ». Et telle est, par conséquent, l'Eglise héritière des pouvoirs de Pierre, l'Eglise qui remettra les péchés : elle

(1) En voici quelques-uns relevés dans l'édition de DE LABRIOLLE : « Omne sacrificium » (I, 1) ; « omne delictum » (II 13) ; « omnis paenitentia » (III, 2) ; « omne homicidium » (IV, 3) ; « omnis apostata » (VI, 8) ; « omnis impudicitia » (VI, 14) ; « omne apostatarum genus » (IX, 9) ; « omne delictum » (XVI, 9) ; « omnis impudicitia » (XVI, 22 et XVIII, 1) ; « omne sacreligium » (XX, 1).

(2) Par comparaison avec le « *secundum spiritum veritatis* » de XX, 8, et d'après la théorie élaborée par Tertullien qu'il s'agit ici d'un pouvoir attaché à la personne de Pierre en tant qu'apôtre, le mot « *secundum* » nous paraît avoir le sens de « conformément », « à en juger par », plutôt que de celui de « après », que lui donne M. de LABRIOLLE.

(3) Est-ce une allusion à la formule Trinitaire, comme l'insinue M. de Labriolle en renvoyant à *De baptismo*, 6 . « *Cum sub tribus attestatio fidei et sponsio salutis pignorentur, necessario adicitur ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ibi ecclesia, quae trium corpus est* » ? — C'est possible. — Mais n'y pourrait-on pas voir aussi une allusion à *Matth.* x, 20 : « *Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum* » ?

ne consiste pas dans un *numerus episcoporum* ; elle est le groupement (1), tout groupement, tout ensemble (*numerus omnis*) de fidèles, où se trouve l'Esprit, et où un homme, apôtre ou prophète, peut parler en son nom. « *Et ideo Ecclesia quidem delicta donabit, sed Ecclesia spiritus, per spiritalem hominem, non Ecclesia numerus episcoporum* ».

Il suit manifestement de cette opposition entre l'Eglise *numerus episcoporum* et l'Eglise *numerus omnis*, que la dévolution des pouvoirs de Pierre à chaque Eglise particulière est une idée familière à l'auteur du *De pudicitia* (2). Entre lui et l'auteur de l'édit, la question n'est que de la nature des pouvoirs susceptibles d'être transmis par voie d'héritage. Lui nie que le pouvoir de remettre les péchés en fasse partie, et donc que la parenté dérivant de la succession épiscopale y ouvre un droit : l'Esprit s'en réserve l'attribution. La thèse psychique est, au contraire, que ce pouvoir fait partie de l'héritage et donc que « toute Eglise de la parenté de Pierre » a le droit d'y prétendre.

Non, réplique le montaniste ; il s'agit ici d'un pouvoir d'ordre proprement spirituel. Votre Eglise, l'Eglise en tant que hiérarchie, le *numerus episcoporum*, la succession épiscopale et donc la parenté avec Pierre sont ici hors de cause. C'est l'Esprit qui conserve le monopole de la rémission des

(1) Le mot *numerus* était usuel au sens d'un corps de troupes, d'un détachement militaire.

(2) On remarquera la facilité avec laquelle, dans cette conclusion de la discussion, Tertullien passe d'un sens à l'autre du mot Eglise. Faute d'en tenir compte, certains pourraient être tentés d'objecter à notre interprétation de l'*omnem Ecclesiam*, qu'elle donne au mot *Ecclesia* un sens différent de celui qu'il a dans les lignes précédentes. La thèse psychique, contestée par Tertullien, n'a t-elle point pour objet l'Eglise en général ? « *Habet potestatem Ecclesia delicta donandi* » (XXI, 7). « *Unde hoc jus Ecclesiae usurpes ?* » (9). La conclusion tirée des paroles du Christ à Pierre doit donc s'entendre aussi de toute l'Eglise en général « *ad omnem Ecclesiam.* » — Assurément, tout au moins par voie de conséquence ; et elle vaudra bien, en effet, pour l'ensemble de Eglise, si elle vaut pour chacune des Eglises particulières. Mais il faudrait établir en outre que Tertullien, au cours de la discussion, conserve bien au mot *Ecclesia* le même sens propre et direct d'Eglise en général. Dans l'expression qui nous occupe, les mots « *omnem* » et « *Petri propinquam* » empêchent manifestement de l'admettre, et l'alternance des deux acceptions du même mot, qui s'observe dans la conclusion du chapitre, suffit à rendre inopérantes les objections à l'encontre qu'on pourrait songer à faire valoir de ce chef.

péchés. De par sa volonté, ce pouvoir appartient uniquement à l'Eglise dont il est le lien personnel. Si donc quelqu'un peut prétendre à l'exercer, ce n'est point votre Eglise, l'Eglise, quelle qu'elle soit, qui peut arguer de sa parenté avec Pierre (*omnis Ecclesia Petri propinqua*), c'est le groupement de fidèles, quel qu'il soit,(*numerus omnis*), qui fait preuve de posséder l'Esprit.

Entre les deux thèses l'opposition s'affiche donc ici radicale. Mais il en ressort à l'évidence que le mot « *omnem* » est exactement à sa place dans l'énoncé des revendications psychiques. Le montaniste, en y opposant son « *numerus omnis* », fait entendre à sa manière qu'il l'a lu sans que l'expression « *ad Ecclesiam Petri propinquam* » en soit devenue moins claire à ses yeux. Peut-être cette expression dérange-t-elle aujourd'hui certaines constructions, et de là sans doute lui vient sa principale obscurité. Mais, à l'époque de Tertullien, elle s'harmonisait parfaitement avec la doctrine qui lui était commune avec ses adversaires sur la parenté spirituelle rattachant aux apôtres les Eglises demeurées dans l'unité de leur foi. Au lieu donc de s'ingénier à la retoucher pour la faire cadrer avec les conceptions fragiles de notre esprit, mieux vaut y adapter ces conceptions elles-mêmes.

Si, comme on le reconnaît, la formule *omnis Ecclesia Petri propinqua* est inconciliable avec l'opinion qui attribue à un évêque de Rome l'édit attaqué par Tertullien, il n'y a plus qu'à renoncer à cette attribution et à en prendre son parti : Calliste n'y est pour rien.

III. De qui est l' « édit péremptoire » ?

Rome exclue, on se trouve ramené à chercher en Afrique même l'évêque pris à partie dans le *De pudicitia*. Les indices ne manquent pas qui permettent de l'y reconnaître.

A l'époque de saint Cyprien, nous l'avons vu, le titre de « *papa* », de « *benedictus papa* » se trouve couramment appliqué à l'évêque de Carthage. On sait d'ailleurs par saint

Cyprien lui-même (*Epist.*, 55, 21) qu'à une époque qu'il ne précise pas (*apud antecessores nostros*) mais qui ne saurait être antérieure à Tertullien, il se produisit un dissentiment parmi les évêques de cette province sur la conduite à tenir à l'égard des fidèles coupables d'adultère, ceux-là donc précisément dont parle le *De pudicitia.* Certains d'entre eux (*quidam de episcopis*) étaient d'avis de leur refuser le pardon, et donc, en fait, d'imiter sur ce point la pratique montaniste. Leur avis ne prévalut pas et il ne semble point qu'eux-mêmes s'y soient obstinés longtemps : à l'époque de saint Cyprien, il ne subsiste plus aucune trace de ce désaccord ; personne, alors, en Afrique, ne songe à refuser d'absoudre, après pénitence, le péché d'adultère. La tendance rigoriste, qui, à un moment donné, a pu faire escompter aux Montanistes l'adhésion d'une partie de l'épiscopat africain, s'est donc trouvée promptement enrayée. Par qui et par quoi l'a-t-elle été ? Saint Cyprien ne le dit pas ; il rappelle seulement qu'on n'en vint pas à une rupture ; mais cela suppose une intervention décisive, qui ne peut guère avoir été que celle du primat d'Afrique. Parmi ses collègues son autorité était grande et incontestée. Même prises en synode, les décisions venaient de lui : ainsi saint Cyprien attribue-t-il à Agrippinus, un de ses prédécesseurs sur le siège de Carthage, la ligne de conduite adoptée vers cette même époque au sujet du baptême des hérétiques : « *Quod et Agrippinus, cum ceteris coepiscopis suis, statuit et, librata consilii communis examinatione, firmavit* » (*Epist.*, 71, 4 ; cfr. 73,3).

Sur la question du pardon à accorder aux adultères, le primat dut pareillement donner son avis, et c'est cet avis motivé qui aura exaspéré Tertullien. Sans rien trancher d'autorité ni prétendre condamner les évêques qui inclinaient à refuser l'absolution, il aura fait connaître que telle n'était pas sa pratique à lui : « *Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto* ». Mais Tertullien ne se sera pas mépris sur la portée de cet exposé. Venant de l'évêque de Carthage, il était destiné à décourager toute tentative de dissidence. Pour les Montanistes, c'était donc la

ruine des espérances qu'avait pu faire naître le désaccord constaté dans l'épiscopat catholique. Aussi, comprend-on sans peine que l'esprit de parti s'en soit alarmé ; il en faut moins à un pamphlétaire pour crier à « l'édit péremptoire, qui jugule la vertu », et au « benoît pape », qui joue à « l'évêque des évêques ». On connaît assez ce que des sectaires sont capables de découvrir dans une mesure épiscopale qui fait échec à leurs menées. Les gros mots de Tertullien ne doivent pas en imposer. L'auteur de ce qu'il appelle un « édit » n'étant pas, ne pouvant pas être, un évêque de Rome, c'est à Carthage même qu'il faut le chercher ; en lui faisant perdre tout espoir de rallier les quelques évêques qui s'étaient montrés favorables à ses vues, le primat d'Afrique l'aura blessé au vif et son *De pudicitia* est la réplique du sectaire à une intervention épiscopale, qu'il prévoit désastreuse pour son parti.

IV. L'édit réel de Calliste

Le pape Calliste n'est donc pas l'auteur de l'édit si furieusement dénoncé par Tertullien. Mais il reste qu'Hippolyte lui attribue diverses mesures disciplinaires, dont la réalité, pour l'ensemble tout au moins, ne paraît guère contestable. Ont-elles l'une ou l'autre revêtu la forme d'un édit proprement dit officiellement promulgué ? Il importe assez peu de le savoir et il nous paraît vain d'essayer de le déterminer. Mais, par figure de style tout au moins, ou pour faire court, on peut très bien, à leur propos, parler d'un édit, et, cette fois, on ne se trompera pas en l'attribuant au pape de Rome.

Ce véritable édit de Calliste, quel en a donc été l'objet ? C'est ce que nous voudrions essayer de préciser maintenant. Les mesures concernant le péché, que blâme Hippolyte, se peuvent-elles rapprocher de l'édit, quel qu'en soit l'auteur, dont parle Tertullien ? En quel sens et dans quelle mesure y peut-on voir, en matière de pénitence, une innovation du pape de Rome ?

Revenons donc au témoignage d'Hippolyte, et voyons d'abord la succession ou l'enchaînement de ses diverses parties. Plus on sera porté à croire qu'il résume un texte officiel et public, plus il y aura lieu de déterminer ensuite le sens exact des expressions qu'il emploie.

Après avoir dénoncé ce qu'il appelle les fluctuations et les audaces dogmatiques de Calliste, l'auteur des *Philosophumena* le montre donc qui, en face de l'Eglise, se fait chef d'école et réussit à se créer des adhérents en flattant leurs passions. Tel est, en effet, le thème général de sa déposition : on dirait presque le *leit-motiv*, qui revient au commencement, au milieu et à la fin du morceau.

Le succès de son rival, qu'il ne peut pas contester, Hippolyte s'attache à l'expliquer par le relâchement disciplinaire, dont il le fait l'auteur. « Le premier, il a songé à permettre (1) aux hommes de satisfaire leurs passions (πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε), en disant qu'il remettait les péchés à tout le monde... Ravis de sa décision », beaucoup, en effet, ont abandonné leur secte, ou même l'Eglise présidée par Hippolyte, pour aller « remplir son école »... « Il a décidé que la faute, même *ad mortem*, d'un évêque n'entraînerait point sa déposition. C'est avec lui qu'on a commencé à admettre dans le clergé, comme diacres, prêtres ou évêques, des hommes déjà mariés deux ou trois fois. Un clerc, désormais, put se marier sans être déposé, comme s'il n'eût point péché » [en contractant mariage]. *Charmés de ces mesures, les auditeurs affluent et « les foules se ruent à son école. Voilà pourquoi, le parti grossit* : ils s'applaudissent de gagner la foule grâce à [ces laissez-passer accordés] aux voluptés, que le Christ

(1) « Συγχωρεῖν » (PG XVI[3]. 3386 A ; édit. A. Wendland, p. 249). Ne pas confondre avec ἀφίεσθαι et ἀφιέναι, être remis, remettre, qui viennent après (PG 3386 BC ; édit. Wendland, p. 249[15] et 250[12])... Un peu plus loin, Hppolyte parlera de même des voluptés, que le Christ n'a pas autorisées : « ἅς οὐ συνεχώρησεν ὁ Χριστός » (PG. 3386 C ; édit. Wendland, p. 250). Lui-même, a-t-il déjà dit, ne laissait pas passer les erreurs suggérées par Calliste à Zéphyrin : « οὔ τὰ νοήματα... οὐ συνεχωροῦμεν » PG. 3379 A ; édit. Wendland, p. 246). Les Romains avaient permis συνεχώρησαν) aux juifs de lire publiquement leurs lois dans les synagogues (PG. 3382 B ; édit Wendland, p. 247[16]. Cfr. édit. Wendland, p. 257 : « ἕτερος τῷ ἑτέρῳ τὴν ὁμιλίαν συνχωρεῖ »).

n'a pas autorisées. Mais ils ont bien souci de lui [du Christ] : ils n'empêchent personne de pécher, sous prétexte que lui, disent-ils, pardonne aux âmes de bonne volonté (1). Il a encore permis aux femmes » de contracter des mariages secrets, dont la conséquence a été qu'elles s'*industrient* pour faire périr avant terme l'enfant conçu d'un esclave ou d'un mari indigne de leur condition. « Le misérable en est ainsi venu à enseigner du même coup le concubinage et le meurtre (μοιχείαν καὶ φόνον ἐν τῷ αὐτῷ διδάσκων)... Sur quoi, on ne rougit pas de s'appeler l'Eglise catholique, et certains, [en effet], croyant bien faire, courent à eux... Tels sont les hauts faits du personnage. Son école dure encore, fidèle aux usages et à la tradition [du fondateur] ; sans souci de discerner avec qui il faut communier, on y accorde la communion à tout le monde sans distinction » (Πᾶσιν ἀκρίτως προσφέρων τὴν κοινωνίαν) (2).

Tel est le réquisitoire; tel en est le ton; tel le but : montrer que Calliste a autorisé les voluptés proscrites par le Christ. Autorisation indirecte, par la promesse du pardon faite à tout le monde ; autorisation directe par la faculté de se marier, accordée soit aux clercs, soit aux personnes de condition, qui répugent à le faire publiquement.

Du point de vue où nous nous plaçons, nous n'avons pas à insister sur les mesures, qui, aux yeux d'Hippolyte, cons-

(1) « Οὗ καταφρονήσαντες οὐδέν' ἁμαρτεῖν κωλύουσι, φάσκοντες αὐτὸν (MILLER et WENDLAND) ἀφιέναι τοῖς εὐδοκοῦσι ». « Au mépris du Christ — [qui a proscrit la volupté] —, ils n'interdisent le péché à personne, prétendant que lui pardonne aux âmes de bonne volonté ». — Εὐδοκοῦσι est traduit par d'Alès « aux âmes bien disposées ». BARDY (*art. cit.*, p. 22) propose : « aux bien pensants » ; bien penser, pour les Callistiens, serait penser comme eux. Il ne serait donc pas ici question de contrition ni de dispositions morales conditionnant le pardon. Et ceci est bien possible, en effet. Mais la traduction proposée se comprend-elle, si, après Bunsen et Cruice, avec le P. d'Alès et M. Bardy, on lit αὐτούς ou αὐτοί, au lieu d'αὐτόν, comme sujet d'ἀφιέναι ? Les auteurs du pardon seraient les Callistiens eux-mêmes : ils se vanteraient de pardonner à ceux qui pensent comme eux. Il n'y aurait plus là qu'une platitude ; et le φάσκοντες ne justifierait pas l'Οὐδένα κωλύουσι. — Avec αὐτόν comme sujet d'ἀφιέναι, le sens, au contraire, se soutiendrait : ils se vanteraient que le Christ pardonne à leurs adhérents. Ce serait la même idée que plus haut : qu'on passe à l'école de Calliste, et le péché ne compte plus.

(2) PG 3385 A-3387 B ; édit. WENDLAND, p. 249-251. Pour la traduction, nous avons utilisé D'ALÈS, *La théologie de saint Hippolyte*, p. 36.

tituent cette autorisation directe de la volupté (1). Nous n'avons donc pas à rechercher s'il y faut voir réellement une innovation, si la diccipline ainsi établie est restée exceptionnelle et transitoire ou si elle est devenue le point de départ d'une pratique se retrouvant après coup dans l'Eglise. Il nous suffit de constater et de faire remarquer que ces mesures ne concernent point la rémission du péché ; l'objet en est tout autre que celui de l'édit de l'indulgence, auquel en veut Tertullien ; on n'y trouve pas trace d'une modification quelconque au régime pénitentiel en vigueur dans l'Eglise de Calliste pour les fautes qu'on y considère comme telles.

Assurément, Hippolyte voit une faute grave dans le mariage d'un clerc ; il s'indigne que Calliste n'en fasse pas autant et maintienne à sa place le clerc marié, comme s'il n'avait pas péché (ὡς μὴ ἡμαρτηκότα). Mais autoriser le mariage d'un clerc n'est point absoudre d'une faute, et l'initiative d'une législation en ce sens n'est point une altération de la discipline proprement pénitentielle.

Les mariages clandestins peuvent bien être, aux yeux d'Hippolyte, un simple concubinage ; ils n'ont rien que de légitime aux yeux de Calliste. On peut bien admettre qu'ils ont donné lieu parfois à des pratiques d'avortement; mais il faut le parti-pris d'un adversaire dépité pour reprocher à l'évêque, qui les a autorisés, « d'avoir enseigné lui-même par là l'infanticide ». Encore voit-on bien qu'il n'est pas question ici de pardon à qui se rend coupable, aux yeux et dans l'Eglise de Calliste, d'une faute de la chair ou d'un meurtre (2). Rien dans les expressions d'Hippolyte à ce sujet ne permet un rapprochement avec le pardon des fautes dont parle Tertullien.

Le fait de renoncer à poursuivre la déposition d'un évê-

(1) C'est ici que K. ADAM (*op. cit.*) croit reconnaître un édit formel. Hippolyte écrit : « ἐδογμάτισε ; ...οὐ τοῖς δόγμασι » (PG 3385 B-C ; édit. WENDLAND, p. 249^{22} ; 250$^{8-9}$).

(2) On ne saurait donc, sans ajouter à Hippolyte, ou, tout au moins, sans se laisser prendre à l'équivoque de son langage, parler ici, pour Calliste, d'une rémission proprement dite du concubinage et de l'infanticide.

que, même en cas de péché *ad mortem*, ne prouve pas davantage que la loi générale de la pénitence ait été altérée ou que même elle ait été suspendue en faveur de l'évêque ainsi maintenu.

Ne pas déposer un clerc, fût-il évêque, n'est pas le dispenser de toute pénitence. A d'autres époques aussi, à Rome également, on verra des clercs maintenus ou rétablis dans leur degré, qui ne seront point soustraits pour autant à l'obligation de se faire absoudre (1). Que, comme il arrive aux époques de crise, et dans le désir même, si l'on veut, de ne pas s'aliéner certains évêques, Calliste ait poussé jusqu'à l'extrême son pouvoir d'indulgence à leur égard, on peut le croire, sur la foi de son rival (2) ; mais là non plus, dans le langage de celui-ci, rien ne permet de conclure à une modification réelle par le pape du régime proprement pénitentiel jusque-là en vigueur.

La seule chose à retenir pour nous de cette partie du réquisitoire d'Hippolyte est le parti-pris manifeste soit de grossir et de généraliser, soit de mettre au compte positif et voulu de son adversaire les conséquences à résulter de ses mesures (3). Quelques femmes autorisées à se marier

(1) Tel, par exemple, le prêtre Maxime, qui, sous le pape Corneille, avait d'abord adhéré au schisme de Novatien (Cfr S. CYPRIEN, *Epist.*, XLIX, 2). — Sur les variations de la discipline pénitentielle appliquée aux clercs, on nous permettra de renvoyer à notre *De paenitentia tractatus dogmatico-historicus*, n°s 351-359.

(2) Sur l'ensemble de ces mesures voir D'ALÈS, *op. cit.*, p. 49-52.

(3) Ne va-t-il pas jusqu'à le rendre responsable du second baptême pratiqué chez les Elchasaïtes, une secte judaïsante, dont il parle au chapitre suivant (IX, 13 ss.) ? L'idée en serait venue à son auteur, à l'occasion des mesures d'indulgence prises par Calliste : « Ταῦτα ἐτόλμησε τεχνάσαι τὰ πανουργήματα ἀπὸ τοῦ προειρημένου δόγματος ἀφορμὴν λαβὼν οὗ παρεστήσατο Κάλλιστος » (PG 3390 A ; édit. WENDLAND, p. 252). La vue du succès obtenu par l'un aurait suggéré à l'autre un moyen plus ingénieux encore de recruter des adhérents ! « Ἐνιδὼν τὴν πραγματείαν ἀνὴρ δόλιος καὶ ἀπονοίας γέμων,... γοργότερον ἑαυτὸν καὶ εὐφυέστερον ἐκ κυβείαις κρίνας τοῦ Καλλίστου » (3387 B ; 251[9-12]). Aussi est-ce parmi les « brebis séduites par Calliste » que ce loup fit le plus de ravages : « Λύκου δίκην ἐπεγηγερμένος πλανωμένοις προβάτοις πολλοῖς, < ἃ > ἀποπλανῶν διεσκόρπισεν ὁ Κάλλιστος » (PG, 3390, A. ; édit. WENDLAND, 252[10-11]). Et en voilà assez pour corser d'un grief de plus le réquisitoire contre Calliste. « C'est sous lui, y a-t-on lu déjà, qu'on a eu l'audace de commencer à leur administrer ou à administrer parmi eux — un second baptême ». « Ἐπὶ τούτου πρώτως τετόλμηται δεύτερον βάπτισμα » (PG, 3387 A ; édit WENDLAND, p. 251[10-11]). Il ne nous semble pas, en effet, qu'il y ait à chercher ailleurs l'explication de cette phrase énigmatique. Tout en se gardant

en secret se font avorter : donc Calliste a enseigné et légitimé le meurtre. Calliste a refusé de déposer des évêques prévaricateurs ; il a permis à des hommes remariés l'accès de la cléricature ; il a autorisé le mariage des clercs, et, à ce propos (ἐπὶ τουτῷ,...πρὸς τοῦτο), il a rappelé la parabole de l'ivraie et comparé l'Eglise à l'arche de Noé : donc il admet les pécheurs dans l'Eglise ; donc il accorde un laisser-passer général et intéressé à la volupté ; donc, au mépris du Christ, il n'interdit le péché à personne (οὐδέν ἁμαρτεῖν κωλύουσι).

On reconnaît le procédé de tous les pamphlétaires ; il n'était pas inutile de le signaler avant d'en venir à « l'autorisation de la volupté », que nous avons appelée indirecte.

C'est ici surtout qu'on est tenté de reconnaître une innovation réelle et générale en matière de pénitence. Hippolyte ne parle-t-il pas expressément d'une initiative personnelle de Calliste (πρῶτος) et n'ajoute-t-il pas qu'elle lui fit promettre la rémission des péchés « à tout le monde ? » Il y aurait donc lieu cette fois à un rapprochement avec l'édit « péremptoire » de Tertullien.

D'autant plus qu'on pourrait retrouver ici jusqu'au mot lui-même. Hippolyte, qui a parlé plus haut des ὅροι ἐκκλησιαστικοί, dont la connaissance faisait défaut à Zéphyrin (1), mentionne ici un ὅρος de Calliste, qui lui aurait valu beaucoup de partisans. Le D[r] Preysing ne doute même pas qu'il ne s'agisse là d'un édit proprement dit, public et officiel, concernant la rémission des péchés (2). Le mot, nous l'avons dit, importe peu, et nous avons dit aussi en quel sens nous acceptons de parler nous aussi, à ce propos, d'un « édit ». Mais l'édit ainsi entendu, il importe d'en déterminer exactement l'objet, ou même, si on le

d'attribuer à Calliste la responsabilité directe et personnelle de ce second baptême, Hippolyte s'est complu à l'en charger quand même. « Perfidie oratoire », dit très bien le P. d'Alès (*op. cit.*, p. 64), mais plus grande encore qu'il ne l'admet lui-même, si, comme il nous semble, le second baptême mis par Hippolyte au compte de Calliste se doit identifier avec celui d'Alcibiade.

(1) IX, 11 ; PG 3378 C ; édit. WENDLAND, p. 245[15].

(2) ZSKT (1919), p. 359 ; cf. *ibid.*, 1926, p. 148-149.

croit possible, le contenu verbal (1). Ce contenu, Hippolyte semble le réduire à quatre ou cinq mots. Calliste aurait « eu l'idée d'autoriser les hommes à satisfaire leurs passions, en disant qu'il remettait les péchés à tout le monde : λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας ». Et tel serait, en effet, d'après l'opinion commune, l'énoncé du décret d'indulgence, attribué au pape par l'auteur des *Philosophumena :* il se distinguerait par son universalité du décret conservé par l'auteur du *De Pudicitia*.

Mais on peut se demander si c'est bien là, sous la plume d'Hippolyte, une citation textuelle et si l'auteur n'y résumerait pas d'abord, à sa manière, une déclaration, qu'il va reproduire plus exactement. La phrase qui suit porterait à le croire : elle se présente aussi comme une citation directe et textuelle, et elle se donne en outre comme une explication ou une justification de la précédente : « Il disait remettre les péchés à tout le monde, *car, disent-ils*, quiconque prend part aux réunions d'un autre, pourvu qu'il porte le nom de chrétien, s'il a commis quelque faute, on ne lui en tiendra pas compte, s'il passe à l'école de Calliste. Charmés de sa déclaration, (οὗ τῷ ὅρῳ ἀρεσκόμενοι πολλοί), beaucoup... etc. ». A tenir compte, par conséquent, de l'enchaînement des phrases, la parole propre de Calliste devrait se reconnaître dans la seconde.

Seulement, on l'aura remarqué, Hippolyte ne le fait plus parler ici lui-même. A l'heure où il écrit, le maître est mort. Mais, comme il le dira en terminant, son école demeure, toujours plus prospère et toujours fidèle aux usages et à la tradition. On y accorde toujours, dit Hippolyte, la communion à tout le monde, sans distinction (2). Aussi est-ce aux disciples mêmes de Calliste qu'il emprunte

(1) Voici l'ensemble du passage : « Πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδόνας τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας. ὁ γὰρ παρ' ἑτέρῳ τινὶ συναγόμενος καὶ λεγόμενος χριστιανὸς εἴ τι ἂν ἁμάρτῃ, φασίν, οὐ λογίζεται αὐτῷ ἡ ἁμαρτία, εἰ προσδράμοι τῇ τοῦ Καλλίστου σχολῇ. οὗ τῷ ὅρῳ ἀρεσκόμενοι πολλοὶ συνείδησιν πεπληγότες ἅμα τε καὶ ὑπὸ πολλῶν αἱρέσεων ἀποβληθέντες, τινὲς δὲ καὶ ἐπὶ καταγνώσει ἔκβλητοι τῆς ἐκκλησίας ὑφ' ἡμῶν γενόμενοι, προσχωρήσαντες αὐτοῖς ἐπλήθυναν τὸ διδασκαλεῖον » (PG 3386 A-B ; édit. Wendland, p. 249^{14-21}).

(2) PG 3387 B ; édit. Wendland, p. 251^{4-5}.

la déclaration de pardon qu'on vient de lire. « Φασίν », écrit-il. C'est pourquoi nous n'oserions affirmer qu'on y doive reconnaître une parole textuelle du pape disparu. Hippolyte se borne peut-être à nous signaler ainsi le principe ou la ligne de conduite, qui lui a valu de si nombreuses adhésions et où lui-même affecte de voir une autorisation donnée aux hommes de se laisser aller à leurs passions.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs, et que la parole attribuée aux disciples vienne ou non textuellement du maître, elle se présente, sous la plume d'Hippolyte, comme l'explication et la justification de la promesse de pardon universel qui lui est reprochée. Même à supposer, par conséquent, que la parole de Calliste se doive retrouver dans les mots : λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας, c'est ici que s'en doit chercher le sens exact. Qu'a-t-il entendu dire en promettant de remettre les péchés à tout le monde ? A-t-il prétendu remettre des péchés, que son Eglise se refusait jusque là à pardonner ? ou a-t-il promis d'étendre le bienfait de ce pardon à d'autres qu'aux fidèles propres de son Eglise ? Le mot πᾶσιν qui est ici le mot de valeur, se doit-il entendre de tous les fidèles de son Eglise, quelles que soient leurs fautes, ou vise-t-il directement, d'où qu'ils viennent, toutes les catégories de pécheurs ?

La distinction est importante. Plus encore qu'aujourd'hui, elle a joué jadis un rôle considérable dans l'administration de la pénitence, dans l'admission, en particulier, à la communion de l'Eglise. La condition du pécheur n'y influait pas moins que la nature ou la gravité objective de sa faute. Tel péché, l'apostasie par exemple, fut longtemps remis à qui en demandait la pénitence au cours de la vie, qui ne l'était pas encore à qui attendait le moment de la mort pour en faire acte de repentir. Qu'on se rappelle aussi la condition faite aux pécheurs ayant déjà subi une fois les épreuves de la pénitence publique. On sait par contre que, dans l'absolution des hérétiques et des schismatiques, l'Eglise se montra toujours d'une facilité et

d'une condescendance, qu'elle refusait aux fidèles coupables de fautes moindres (1).

Or le rapprochement et la connexion des phrases montre ici à l'évidence que l'universalité dont parle Calliste porte directement sur les pécheurs eux-mêmes. Plus précisément encore, le mot πᾶσιν vise ceux qui sont hors de son Eglise ; son appel s'adresse à « *tous*, CAR, s'il en est qui participent aux réunions cultuelles, aux synaxes, de quelque autre, il leur suffit, en cas de péché, de passer à son école à lui pour n'avoir pas à se voir demander compte de leur péché ». Manifestement, en promettant de leur remettre « à tous » les péchés, Calliste a en vue les dissidents de l'Eglise, les membres des communautés chrétiennes qui se groupent autour d'autres chefs que lui : « Ὁ παρ' ἑτέρῳ τινὶ συναγόμενος ».

Συνάγεσθαι est, en effet, l'expression consacrée pour désigner la participation aux réunions religieuses en général, aux réunions chrétiennes en particulier (2) ; telles les

(1) Sur cette distinction capitale du péché et des pécheurs, cfr. notre *De paenitentia*², n. 215, et p. 146 : *Utrum Ecclesia unquam denegaverit veniam ulli delicto ?* ; p. 180 : *Utrum denegaverit veniam ullis delinquentibus ?* Pour l'absolution des moribonds, nᵒˢ 299-303, des relaps, nᵒˢ 304-314, des hérétiques, nᵒˢ 224 et 284.

(2) Cf., ici même dans Hippolyte, Τῶν Ἰουδαίων συνηγμένων, pour une réunion à la synagogue troublée par Calliste (PG 3382 B ; édit. WENDLAND, p. 247¹²⁻¹³). Voir de même dans une lettre de Denys d'Alexandrie, à propos des chrétiens qui continuent à fréquenter les réunions, tout en adhérant à d'autres maîtres : « συνάγεσθαι μὲν δοκοῦντας, καταμηνυθέντας δὲ ὡς προσφοιτῶντάς τινι τῶν ἑτεροδιδασκαλούντων ». (EUSÈBE, HE, VII, 7, 4 ; PG, t. XX, col. 649 A). De même encore pour un vieillard qui assistait régulièrement aux réunions : « τῶν συναγομένων ἀδελφῶν » (*ibid.* 9, 1 ; PG, 653 A). Dans l'interrogatoire du même Denys, l'expression συνάγειν revient plusieurs fois au sens, pour un évêque, de tenir, convoquer ou présider une réunion de fidèles (*ibid.* 11, 4 sqq. ; PG., 664 B ; 665 BC). Ce sont les « collectes » dont parlent les anciens textes latins, p. ex., les *Actes des martyrs d'Abitina* : « *collegimus* » ; « *in collecta fui* » ; « *collectam feci* » ; « *auctor, in cujus domo collecta facta fuit* » (PL, t. VIII, col. 692-699). Cf. *Martyr. Polycarpi.* 18,2 : « ἡμῖν συναγομένοις », et IRÉNÉE, *Adv. haer.*, 3,3, 2. « praeter quam oportet *colligere* » [παρασυνάγειν]. en parlant des hérétiques ; et 4,26, 2 « absistunt a principali successione et quocumque loco *colligunt* » [συνάγουσι] (PG , t. VII, 849 A et 1054 A). Item dans Socrate (HE. V, 21), à propos du prêtre Sabbatius, qui songe à faire scission d'avec la communauté novatienne de Constantinople: « κατ' ἰδίαν συνάγειν βουλόμενος ». Il continue quelque temps à prendre part aux réunions communes : « ἅμα πᾶσι κατὰ τὴν ἐκκλησίαν συνήγετο ». Finalement « παρασυνῆξε καθ' ἑαυτὸν » (PG, t. LXVII, col. 521 C ; 624 C ; 625 A). — Les anciens, écrit saint Ba-

réunions tenues à Alexandrie autour du chef des hérétiques Paul (μυρίου πλήθους... συναγομένου παρ' αὐτῷ), auquelles Origène, son commensal forcé, ne voulut cependant jamais assister (1). Or, à Rome, alors, ces groupes séparés abondent. Depuis longtemps, l'Eglise y est en proie à des schismes divers. Hippolyte a déjà parlé des dissentiments qu'y avaient provoqués les doctrines de Calliste (2) ; il l'a montré, devenu pape, qui le mettait lui-même hors de l'Eglise, après en avoir déjà chassé Sabellius (3). Ce sont là autant de centres de résistance et d'opposition à réduire ou, plutôt, à ramener. Il y en a d'autres ; Hippolyte va parler tout à l'heure de sectes hérétiques nombreuses, dont les membres les ont abandonnées.

Voilà donc très exactement à qui s'adresse l'offrande universelle de pardon reprochée à Calliste. La mesure dénoncée par Hippolyte a pour but de refaire l'unité de l'Eglise. Elle ne concerne pas les pécheurs restés attachés au pasteur légitime ; Calliste n'y a directement en vue que les hérétiques et les schismatiques ; le pardon qu'il leur promet consiste à les recevoir dans l'Eglise sans leur demander compte de leur conduite antérieure ; les fautes mêmes, qui les auraient fait condamner et excommunier par les chefs de leurs communautés, on n'y aura pas égard, on n'en exigera pas l'expiation par voie de pénitence, pourvu qu'ils passent à l'école de Calliste (4).

sile, ont appelé παρασυναγώγας τὰς συνάξεις τὰς παρὰ τῶν ἀνυποτάκτων πρεσβυτέρων ἢ ἐπισκόπων... γινομένας (*Epist. can.* 1 ; PG, t. XXXII, col. 665 A). Voir, parmi les canons du concile d'Antioche en 341, le canon 5, à propos du prêtre eexcommunié qui fait schisme : ἰδίᾳ συνήγαγε. Voir aussi le canon 2.

(1) EUSÈBE H. E. VI, 2 ; PG, t. XX, col. 525 C ; éd. SCHWARTZ, p. 522.

(2) « Ἔπειθεν ἀεὶ στάσεις ἐμβαλεῖν ἀνὰ μέσον τῶν ἀδελφῶν,... ἄπαυστον τὴν στάσιν ἐν τῷ λαῷ διετήρησε (IX, 11 ; PG 3378 C et 3379 A ; édit. WENDLAND, 225^{17} et 246^{4}).

(3) PG, 3383 B ; édit. WENDLAND, 248^{18-23}).

(4) Ainsi nous paraît devoir s'entendre l'expression : οὐ λογίζεται αὐτῷ : la faute ne lui est pas imputée, ne lui est pas portée en compte. Par qui ? Par Dieu ? Peut-être, et tel est bien le sens au moins indirect ou conséquent : il est bien entendu que l'absolution, le pardon de l'évêque, l'admission à sa communion entraîne le pardon de Dieu lui-même. Mais il paraît peu vraisemblable que tel soit le sens direct et immédiat : il s'en faut, à cette époque, que le pardon par Dieu soit aussi explicitement rattaché au pardon par l'Eglise. Aussi est-ce par elle, par Cal-

On conçoit aisément que le chef d'une de ces communautés rivales appelle cela offrir sa communion à tout venant, sans s'inquiéter de discerner avec qui il faut communier ; on s'explique aussi qu'il dénonce dans l'indulgence ainsi offerte une prime au vice ; mais ses interprétations ne nous doivent pas donner le change sur la nature exacte des faits qu'il rapporte ; les conséquences mêmes qu'il leur attribue confirment que nous en avons saisi exactement la portée.

L'amnistie proclamée par Calliste a pour effet de remplir son école ; mais les recrues qu'elle lui vaut viennent précisément des conventicules qui lui font opposition. Elle les désagrège. On accourt à lui de toutes les sectes, constate Hippolyte ; même lui, voit de ses partisans l'abandonner pour se rallier à son rival. Aussi s'attache-t-il à dénigrer ces convertis : ce sont de misérables transfuges, à la conscience chargée de fautes, qu'il avait fallu condamner et excommunier, et dont Calliste achète l'adhésion en passant l'éponge sur leur passé criminel. Soit, et laissons-le exhaler son dépit. L'édit qui le provoque n'en apparaît que mieux sous son vrai jour : la discipline intérieure de l'Eglise n'y est pas intéressée. Il manifeste surtout le trait de caractère qu'Hippolyte a déjà noté chez son rival : le don ou l'habileté de gagner et d'attirer à lui les partisans des factions qui s'opposent entre elles (1).

L'initiative dont le prêtre rebelle fait grief au pape n'a rien d'une modification ou d'un élargissement du régime pénitentiel communément imposé aux fidèles ; on ne leur promet pas la rémission de péchés qu'on leur eût retenus jusque là ; l'édit ne les concerne pas ; il assure seulement aux dissidents, qui feront leur soumission, l'exemption des peines dont ils auraient eu à payer, dans leur secte, leur réadmission à la communion. Les épreuves normales de la

liste, qu'il sera fait grâce aux convertis. Chez eux, dans leur groupe, une longue et rigoureuse pénitence aurait dû précéder leur réadmission à la communion ; qu'ils passent à l'école de Calliste, et ils y seront admis d'emblée.

(1) « Αὐτὸς τὰ ἀμφότερα μέρη κερκωπείοις λόγοις πρὸς ἑαυτοῦ φιλίαν κατασκευάζων » xi, 1 ; PG, 3378 C ; édit Wendland, p. 245^{17-19}.

pénitence publique leur seront épargnées ; leur retour à la communauté catholique les en fera dispenser : une fois de plus, les prodigues paraîtront mieux traités que les enfants demeurés à la maison.

Pour se rendre compte de la portée de l'édit, il n'est que de regarder à Carthage, quelque trente ans plus tard.

Là aussi, au lendemain de la persécution, l'évêque s'est trouvé en face de factions et de schismes. Là aussi, comme à Rome, au temps de Calliste, des « conventicules » se sont formés, qui ont rompu l'unité de l'Eglise. Félicissime et Novat se sont faits chefs de groupes (1). Autour d'eux se réunissent, non seulement des apostats, auxquels ils ont rendu la communion sans leur imposer aucune pénitence, mais aussi un certain nombre de fidèles, séduits par eux ou intéressés à profiter de leur indulgence. Le bon pasteur a donc ici encore des brebis à ramener. Comme Calliste, il leur ouvre toutes larges les portes de la bergerie.

A l'égard des chefs, la sévérité s'impose ; d'autant plus qu'ils poursuivent leurs menées schismatiques jusqu'à Rome (2). Mais, à l'endroit de leurs adhérents, saint Cyprien se déclare prêt à la plus grande indulgence. Ceux-là mêmes qui ont failli dans la persécution et se sont fait absoudre par les prêtres révoltés ; les autres aussi, dont les fautes ont été graves et nombreuses, — à moins de crimes vraiment énormes et criant par trop vengeance (3), — il s'offre à leur rendre la paix pourvu qu'ils reconnaissent leurs torts et désavouent les auteurs de la rébellion (4).

Or, tout comme à Rome sous Calliste, cette initiative étonne et fait crier. Même ou surtout parmi les fidèles, on se montre choqué d'une telle indulgence. Pour procéder

(1) « Foris sibi extra ecclesiam et contra ecclesiam constitu[erunt] conventiculum perditae factionis » (*Epist.* LIX, 14 ; H. 683[6]).

(2) *Epist.* LIX, 14 et 16.

(3) « Cum sint acerbissima et gravissima crimina, quae eis a fratribus ingerantur... Videamus quem habeant satisfactionis suae sensum, quem adferant paenitentiae fructum » (*Ibid.* 16 H. 686[8] et [11]). Il n'est pas dit et il ne semble pas que tous ces convertis, sans distinction, aient été admis immédiatement à la communion.

(4) « Veniant... Nec Ecclesia istic cuiquam cluditur nec episcopus alicui denegatur. Patientia et humanitas nostra venientibus praesto est » (*Ibid.*, 686[16] et [19]).

à ces réconciliations, saint Cyprien doit braver le mécontentement de beaucoup et passer outre aux protestations ; il ne disconvient pas d'ailleurs que certains des amnistiés ainsi reçus par lui dans l'Eglise aient justifié après coup la répugnance des « frères » à communier avec eux (1). Lui-même s'effraie de sa condescendance : à remettre ainsi tant de péchés, il se sent presque coupable devant Dieu. Cependant, « *studio et voto colligendae fraternitatis* », il ferme les yeux, et continue à pardonner (2).

Voilà, nous semble-t-il, qui aide singulièrement à revivre les jours de Calliste. Le πᾶσιν ἀφίεσθαι, qu'Hippolyte lui met sur les lèvres, dit-il plus ou autre chose que le *remitto omnia* de saint Cyprien ? Les deux expressions ne se correspondent-elles pas exactement, et leur universalisme ne se doit-il pas interpréter de la même manière ? D'autre part, ces frémissements de colère ou de douleur, — « *fremunt et reluctantur ; ... obnitente plebe et contradicente* » (3), — par lesquels le bon peuple de Carthage accueille les décisions indulgentes de son pasteur, ne nous invitent-ils pas à ramener à leur juste valeur les dénonciations passionnées du prêtre révolté contre le pape de Rome ?

Il ne s'agit pas ici de plaider une cause quelconque : nous ne cherchons qu'à saisir exactement une situation ; mais, pour la saisir et la juger exactement, il faut d'abord la mettre dans tout son jour, et le cas de saint Cyprien éclaire réellement celui de Calliste. Les mesures qui ont causé tant d'émotion à Carthage ne visaient, nous le savons, que les convertis du schisme (4). La condescendance de saint Cy-

(1) *Ibid.*, 15.

(2) « Remitto omnia, multa dissimulo studio et voto colligendae fraternitatis... Delictis plus quam quod oportet remittendis paene ipse delinquo » Ibid. 16. (686[16-19]).

(3) *Ibid.*, 15, (685[11] et [16-17]).

(4) Autre temps, autres circonstances et autres décisions. Calliste et saint Cyprien avaient surtout à prévenir la durée ou l'extension du schisme. En 416, en Afrique, on avait affaire à des hérésies depuis longtemps organisées. Contrairement à la ligne de conduite adoptée jadis à Rome et à Carthage, le concile de Milève suppose que, malgré son retour à l'Eglise, le converti est tenu d'accomplir en tout ou en partie la pénitence encourue dans l'hérésie : (*Can.* 23 ; Mansi, *Coll. ampl.*, t. IV, col. 332-333). Mais c'est là un exemple, entre beaucoup d'autres, de la diversité qui caractérise l'administration de la pénitence dans l'Eglise. Y supposer l'uniformité, et vouloir conclure d'un cas particulier à un

prien à leur égard ne l'empêchait nullement de maintenir dans son Eglise la pratique rigoureuse de la pénitence publique ; malgré l'indulgence, excessive aux yeux de plusieurs, dont il faisait preuve pour ramener ceux du dehors, il n'en continuait pas moins à imposer à ceux du dedans des expiations prolongées avant de leur accorder le pardon. C'est donc à tort que l'on prétendrait, en cette matière, étendre à l'ensemble ce qui est dit d'une catégorie spéciale.

Et, s'il a suffi à l'évêque de Carthage, pour déconcerter à ce point ses propres fidèles, d'ouvrir très larges ses bras de pasteur aux brebis égarées, il ne s'impose nullement de croire que, pour faire crier au scandale un rival intéressé, le pape a dû bouleverser l'ensemble du régime pénitentiel jusque là en vigueur. Il suffit que, comme l'expliquent en propres termes ses disciples, il ait fait lui aussi le geste d'ouvrir ses bras aux dissidents de toutes les sectes.

Nous pouvons donc conclure.

Ce qu'on peut appeler l'édit de Calliste n'a rien à voir avec « l'édit péremptoire », qui a provoqué le pamphlet du *De pudicitia*. Ce dernier, s'il était connu d'Hippolyte, ne l'était certainement pas comme étant l'œuvre de son rival détesté. Et ce fait, qui interdit de l'attribuer à aucun évêque de Rome, interdit aussi de l'identifier avec aucune des mesures mises au compte de Calliste. Rolffs, nous l'avons vu, avait renoncé à le faire ; il avait reconnu qu'Hippolyte ignorait l' « édit péremptoire » de Tertullien. On se de-

autre, c'est se condamner à ne rien comprendre à son histoire. Ici encore, voir notre *De paenitentia*[2], sur les origines de la pénitence privée, n° 271 sqq. On le savait bien à Rome, au VIe siècle : Voir la lettre du pape VIGILE à Profuturus de Braga (JAFFÉ, 907), au sujet des apostats qui, passés à l'arianisme et rebaptisés, reviennent à l'Eglise. La discipline générale leur était très sévère ; loin d'être traités comme les hérétiques ordinaires, ils avaient à passer par la pénitence publique. Et cependant, écrit le pape, « *quid per singulos ordines vel aetates antecessorum nostrorum decreta censuerint, quia* MULTIPLICI SUNT RATIONE DIGESTA, *ex nostro scrinio relevata capitula his subjecta direximus. In quibus tamen illud* SPECIALIUS *charitatem tuam conveniet observare, ut, quia ex peccatis plurimis in gentibus iniquitas ista surrexit,* IN AESTIMATIONE TUAE FRATERNITATIS ALIORUMQUE PONTIFICUM PER SUAS DIOECESES *relinquatur, ut, si qualitas et paenitentis devotio fuerit approbata, indulgentiae quoque remedio sit vicina* » (PL, t. LXIX, col. 18 A).

mande donc après cela comment certains peuvent encore découvrir de l'un à l'autre des ressemblances si manifestes qu'elles empêchent de distinguer ici deux édits (1). A vrai dire et à y regarder de près, la « ressemblance » est exactement du oui ou du non.

Tertullien ne parle jamais d'innovation. Non seulement il s'abstient d'en formuler le reproche ; il en exclut jusqu'au soupçon ; l'affirmation se lit chez lui en propres termes que la pratique pénitentielle, qui lui fait horreur maintenant, existait chez les psychiques antérieurement à l'édit où il la voit exprimée (*Pud.* I. 10-13). L'objet d'ailleurs de cet édit est aussi précis que possible : il s'agit et il ne s'agit que du pardon accordé, après pénitence, aux fautes de la chair universellement reconnues comme telles et commises par les fidèles mêmes de l'Eglise.

Hippolyte, au contraire, parle formellement d'innovation : rien de pareil ne s'était vu jusque-là. Ce qu'on peut appeler l'édit d'indulgence attribué par lui à Calliste ni ne vise uniquement les fautes de la chair, ni ne concerne les membres de sa propre Eglise. Les pécheurs invités à en bénéficier ne sont pas supposés avoir fait d'abord la pénitence traditionnelle. L'édit, plutôt, les en dispense.

Il n'a point pour objet d'atténuer, dans l'Eglise, les exigences traditionnelles de l'expiation du péché ou de promettre aux fidèles coupables de fautes graves un pardon, qui, jusque là, leur eût été refusé. Rien, dans le résumé ou dans le texte qu'en donne Hippolyte, ne permet d'attribuer à Calliste une initiative pareille. Son édit d'indulgence, si édit et indulgence il y a, ne vise que les chrétiens groupés jusque là autour des faux pasteurs et qu'il tient à voir entrer au bercail. C'est pour avoir offert sa paix aux héréti-

(1) « Die Ahnlichkeit dessen was Tertullian und was Hippolyt bekämpften, springt in die Augen. Die Unterschiede zwischen die Angaben beider sind zu geringfügig, um die... Ansicht zu rechtfertigen, dass beide zwei verschiedene Edikte... im Ange hatten » (E. CASPAR : *Gesch. des Papsttums ;* erster Band (1930), p. 26).

(2) « Nulle part il n'objecte... un raisonnement comme celui-ci : jamais l'Eglise n'a rendu la *communicatio* à un *moechus* ou à un *fornicator.* C'est donc ma cause que la tradition constamment observée favorise ; et, du même coup, elle te condamne » (de LABRIOLLE : *La crise montaniste*, p. 424).

ques et aux schismatiques, comme il faisait à ses propres fidèles, qu'il a paru à son rival dépité promettre le pardon et accorder sa communion à tout le monde sans distinction.

Si Hippolyte a cru voir dans cette façon d'agir un encouragement donné au vice, nous ne pouvons, nous, reconnaître dans son interprétation qu'un exemple de plus des travestissements de la pensée d'autrui, dont, aux époques de crise et dans la chaleur de la lutte, l'esprit de secte ou de parti rend parfois capables les âmes les plus hautes.

CHAPITRE II

LES PÉCHÉS INCURABLES D'ORIGÈNE

I. Le texte d'Origène. Opinions et problème.

S'il faut renoncer à rapprocher le témoignage de Tertullien de celui d'Hippolyte, il s'impose plus encore d'étudier à part celui d'Origène. Rien ici ne vise aucun évêque en particulier, et l'abus dénoncé ne représente la discipline officielle d'aucune Eglise. L'auteur du Περὶ εὐχῆς en veut seulement à certains prêtres (οὐκ οἶδ' ὅπως τινές) de méconnaître ou d'ignorer les limites du pouvoir de « remettre » ; ils croient pouvoir en user même à l'égard de péchés tels que l'adultère et la fornication (1). C'est manquer de discernement dans l'interprétation des paroles du Christ à ses apôtres (ἀβασανίστως ἐκλαμβάνει ταῦτα). On devrait, d'après cela, condamner la conduite des apôtres, qui, au lieu de remettre leurs péchés à tout le monde, afin que tout le monde en eût rémission, les retenaient à certains, afin que, par eux, ils fussent aussi retenus par Dieu (ἐγκαλέσαι... τοῖς ἀποστόλοις μὴ πᾶσιν ἀφιεῖσιν, ἵνα πᾶσιν ἀφειθῇ, ἀλλά τινων τὰς ἁμαρτίας κρατοῦσι, ὡς δι' αὐτοὺς καὶ παρὰ θεῷ κρατεῖσθαι αὐτάς) (2). Non ; les apôtres se sont gardés de la confusion commise par ces prêtres ignorants et présomptueux. Ils ont su discerner entre les péchés : ceux que Dieu « remet », ils les ont « remis » ; mais ceux qui sont « inguérissables », ils les ont retenus.

Tel est, en effet, le point de départ de tout ce développement d'Origène, et il est nécessaire de s'y reporter soi-même pour en saisir le sens exact. Celui-là fait preuve d'avoir reçu l'Esprit de Dieu, comme les apôtres, et d'en suivre l'impulsion, qui « remet » ce que Dieu « remet » et « retient »

(1) 28, 10 ; éd. Koetschau, pag. 381, l. 12-16 (PG 11, 529 B).
(2) 28, 9 ; Koetschau, pag. 380, l. 19-22 (PG 528 D).

ceux des péchés qui sont incurables » (ἀφίησιν ἃ ἐὰν ἀφῇ ὁ θεός, καὶ κρατεῖ τὰ ἀνίατα τῶν ἁμαρτημάτων) ; c'est en cela que, comme les prophètes par leur application à publier les volontés de Dieu et non les leurs, lui aussi fait preuve de fidélité au service de Dieu, qui seul a le pouvoir de remettre (1).

Le point de vue auquel se place Origène est donc ici purement objectif. Comme l'a très bien observé le P. Cavallera, la perspective des dispositions requises pour en recevoir le pardon lui demeure totalement étrangère (2). C'est à raison même de leur nature et de leur gravité spéciale, parce qu'ils sont « incurables », que certains péchés ne doivent point bénéficier de ce qu'il en appelle la « rémission ». Les apôtres ont compris qu'ils devaient la leur refuser ; l'Ecriture d'ailleurs met sur la voie de cette distinction des péchés, et il y a profit à s'y reporter « pour se faire une juste idée de la rémission des péchés que Dieu accorde aux hommes par les hommes » (πρὸς τὸ νοηθῆναι τὴν δι' ἀνθρώπων ἄφεσιν ὑπὸ θεοῦ γενομένην ἀνθρώποις ἁμαρτημάτων) (3). Le grand-prêtre Héli savait de même qu'il était hors d'état de contribuer à obtenir à ses deux fils la rémission de leurs péchés. Il est vrai que « Job offre un sacrifice pour ses enfants pour le cas où ils auraient eu quelques pensées contre Dieu » ; mais ces péchés, pour lesquels il offre ainsi le sacrifice, il n'est même pas sûr qu'ils aient été commis et, en tout cas, ils n'ont même pas passé jusqu'aux lèvres (4).

C'est donc à l'exemple (οὕτω τοιγαροῦν) des prêtres de l'ancienne Loi qu'ont procédé les apôtres et que procèdent ceux qui leur ressemblent. Prêtres, ils savent, pour l'avoir appris du Saint-Esprit, pour quels péchés, quand et de quelle manière, se doit offrir le sacrifice; mais ils savent aussi pour quels il ne se doit pas offrir (περὶ ὧν χρὴ ἀναφέρειν θυσίας ἁμαρτημάτων... καὶ περὶ ὧν οὐ χρή) (5).

Or, telle est exactement la science ou la discrétion qu'Ori-

(1) 28, 8 ; éd. Koetschau, pag. 380, l. 12-15 (PG 528 C).
(2) *Bulletin de litt. ecclés.* 1923, pag. 173-181.
(3) 28, 9 ; Koetschau, pag. 380, l. 22-24 (PG 528 D).
(4) 28, 9 ; Koetschau, pag. 381, 1, 6-11 (PG 529 A).
(5) 28, 9 ; Koetschau, pag. 381, l. 4-6 (PG 529 A).

gène s'étonne de ne pas trouver chez certains : « ils se prétendent capables de pardonner l'idolâtrie et de remettre l'adultère ou la fornication, comme si la prière faite par eux sur ces sortes de pécheurs était capable de délier jusqu'au péché dit *ad mortem* (ὡς διὰ τῆς εὐχῆς αὐτῶν περὶ τῶν ταῦτα τετολμηκότων λυομένης καὶ τῆς πρὸς θάνατον ἁμαρτίας) (1).

Sur le contenu littéral de ce passage, il ne saurait y avoir de discussion. On peut y reconnaîre la trace des théories propres à Origène sur la nécessité pour le prêtre d'agir sous l'influence du Saint-Esprit ; mais on ne saurait contester qu'il distingue une catégorie de fautes plus graves, à l'endroit desquelles ne saurait s'exercer ce qu'il appelle le pouvoir de « remettre » accordé aux apôtres. Quelque suffisante que soit la prière des prêtres pour délier certains péchés, elle ne peut pas le faire pour d'autres, et la raison fondamentale en est que ces derniers sont « incurables ».

Tel quel, ce langage est des plus significatifs en ce qui concerne le pouvoir d'absoudre accordé à l'Eglise ; pour certains péchés tout au moins, Origène y reconnaît à la prière des prêtres sur le pécheur une véritable vertu de rémission (2) ; je n'en sache pas d'affirmation plus nette aux premiers siècles, et combien de scolastiques, au XIIe siècle, hésiteront à attribuer à l'absolution une efficacité pareille ?

Mais il ne s'agit pas ici de cela, et la question qui se pose est uniquement du sens auquel certains péchés sont appelés ici « incurables ». En contestant que le pouvoir de rémission s'étende jusqu'à eux, Origène a-t-il pensé et voulu dire qu'à leur endroit l'Eglise fût totalement impuis-

(1)) 28, 10 ; Koetschau, page 381, l. 14-16 (PG 529 B).

(2) Il n'est pas inutile, pour se l'expliquer, de se rappeler qu'Origène rattache le ministère pénitentiel à la parole de S. Jacques sur les prêtres qui imposent les mains aux malades et dont la prière, s'il y a lieu, procure la rémission des péchés (*In Levit. hom.* II, 4). La « prière » dont Origène nie quelle puisse remettre jusqu'au péché *ad mortem*, n'est d'ailleurs pas une prière quelconque ; elle correspond à ces « hosties pour le péché », dont, conformément au langage de l'Ecriture, qu'il vient de rappeler, il a dit un peu plus haut que les apôtres et ceux qui leur ressemblent savent quand, comment et pour quelles sortes de péchés il faut les offrir.

sante, qu'ils échappassent totalement à son action et qu'il ne lui appartînt donc, en aucune manière, d'en procurer le pardon ? En d'autres termes, les tient-il pour « incurables » au sens où nous les dirions aujourd'hui irrémissibles et où les proclamaient déjà tels les Montanistes et les Novatiens ? Même après en avoir exigé l'expiation par la pénitence publique, l'Eglise devait-elle renoncer à en absoudre ? Les devait-elle tenir pour « incurables » parce que, comme l'avait prétendu Tertullien, Dieu lui-même se refusait à les pardonner tout au moins en ce monde ?

Beaucoup ont cru ou croient encore que le langage d'Origène ne comporte pas ici d'autre explication que celle-là. Quoi qu'il en soit de son enseignement dans ses autres ouvrages, et sauf à admettre, s'il y avait lieu, que sa doctrine, en cette matière, ait oscillé ou varié aux diverses époques de sa vie, ils estiment que, dans son traité « *de la prière* », Origène a formellement exclu que les péchés qualifiés par lui d'incurables comportent aucun espoir de pardon de la part de l'Eglise. « *Incurables* » de par la volonté de Dieu, ils seraient par là-même totalement soustraits à l'action du prêtre, et ainsi s'expliquerait que la docilité aux impulsions de l'Esprit les fasse retenir ; la même fidélité, qui fait « remettre » ceux que Dieu « remet », ferait exclure de tout pardon ceux qui sont « incurables ».

D'autres ne croient pas qu'il soit possible d'isoler ainsi ce passage du reste des ouvrages du grand savant. Ailleurs, il affirme si souvent et si fermement la possibilité pour l'Eglise d'assurer le pardon de tous les péchés, que même une variation de sa pensée en cette matière leur semble inadmissible. L'abus dénoncé consisterait donc, de la part de certains prêtres, soit à remettre ces péchés plus graves sans condition, soit à négliger de disposer les coupables à en faire pénitence (1). Ils les traitent à la façon des péchés moindres,

(1) Parmi ceux qui ont le plus contribué à élucider la doctrine pénitentielle d'Origène et à faire prévaloir cette interprétation qui avait été d'ailleurs celle de Delarue, un des principaux éditeurs du *De oratione*, il convient de citer en première ligne le R. P. STUFLER, *Die Sündenvergebung bei Origenes* dans la « *Zeitschr. f. kath. Theol.* » XXXI (1907). Pages 193-228, et *Eucharistie und Bussakrament*, *ibid.*, XXXII (1908).

et ne se préoccupent pas assez d'en exiger une pénitence proportionnée. S'ils avaient vraiment la science que communique l'Esprit-Saint ; si, comme les apôtres, ils l'avaient reçue de Jésus, et si, par leurs fruits, ils faisaient la preuve d'être vraiment spirituels, ils discerneraient plus exactement l'importance relative des fautes commises et se rendraient mieux compte du moment et de la manière dont peuvent être remis les divers péchés.

Cette explication, à la prendre dans ses grandes lignes, paraît bien répondre à la pensée générale d'Origène et il est élémentaire, en bonne méthode philologique et historique, de s'aider, comme on le fait ici, des passages parallèles soit d'un même auteur soit des auteurs d'une même époque ou d'une même école pour déterminer le sens exact des mots ou des expressions qui, pris isolément, induiraient à des conceptions par trop opposées à celles que l'on connaît de par ailleurs. L'explication ainsi obtenue doit seulement, dans ce cas, conserver au texte à éclaircir le sens que son contexte propre et immédiat met hors de doute. Or, plusieurs, nous l'avons dit, contestent que l'interprétation proposée le fasse pour ce passage d'Origène : « Il ne paraît pas avoir reçu jusqu'ici d'explication directe suffisante », écrit encore M. Tixeront (*Théologie anténiceenne*, 9e éd., 1924, page 322). Celle qu'on en donne leur paraît attribuer au pouvoir de « remettre », dont parle Origène, une extension qu'il exclut formellement.

L'objection ne paraît point dépourvue de fondement ; mais nous ne croyons pas pour autant que les péchés qualifiés par Origène d'« incurables » soient exclus par lui de tout pardon ; et c'est pourquoi il nous a semblé à propos de reprendre l'examen de ce passage fameux. En en précisant plus exactement le sens, peut-être nous arrivera-t-il, non seulement d'en montrer le plein accord avec l'ensemble de la doctrine pénitentielle d'Origène, mais aussi d'y découvrir sur les diverses manières dont s'obtenait alors le pardon des péchés, des indications précieuses à recueillir.

pages 542-544 ; le Dr Poschmann : *Die Sündenvergebung bei Origenes* (*Braunsberg*, 1912). Le P. d'Alès y a consacré aussi le chapitre 9 de son *Edit de Calliste.*

II. Solution.

Et, d'abord, répétons que les péchés appelés ici « incurables » le sont antérieurement à toute considération des dispositions morales où peuvent se trouver ceux qui les ont commis. Nous l'avons dit ; le point de vue auquel se place Origène est purement objectif (1). Tout comme les péchés pour lesquels les prêtres de l'ancienne Loi se croyaient interdit d'offrir le sacrifice pour le péché, c'est à raison de leur nature même que ceux-ci échappent à ce que l'auteur appelle le pouvoir de « remettre ». La fidélité à Dieu, qui commande d'en « remettre » d'autres, commande

(1) Le D[r] POSCHMANN avait cru pouvoir appuyer l'opinion contraire sur l'expression ἃ ἐὰν ἀφῇ ὁ θεός : « Beachtung verdient, écrivait-il en 1912, beachtung verdient.. dass es nicht einfach heisst ἃ ἀφίησιν ὁ θεός sondern ἃ ἐὰν ἀφῇ ὁ θεός... Damit ist angedeutet, dass es keine aüsserlich bestimmte Grenze für die Binde-und Lösegewalt gibt, sondern dass der Priester im einzelnen Fall sich nach dem Willen Gottes zu richten hat » (*op. cit.* page 57). Et, en 1928, paraphrasant : « Der Priester löst dann gültig, wenn er die Gewissheit hat, dass Gott, auf Grund der geleisteten Busse, vergibt » (*Die abendländische Sündenvergebung*, page 37)... C'était ajouter beaucoup au texte. Dans Origène, il n'y a aucune allusion à cette distinction des péchés à « remettre » et des péchés « incurables » d'après la pénitence accomplie. Le renvoi à l'Ecriture et à la pratique de l'ancienne Loi prouve, au contraire, que la ligne de démarcation est essentiellement d'ordre objectif et antérieure à toute appréciation des dispositions du pécheur. Que, pour lui remettre son péché, il y ait à tenir compte de ces dispositions, Origène assurément n'en doute pas ; mais il n'en parle pas ici.

Actuellement, M. POSCHMANN semble bien reconnaître ce fait lui aussi. « Was Origenes sagt, ist lediglich dies, dass die « Sünde zum Tode » nicht DURCH DAS GEBET DER PRIESTER vergeben werden könnte. Daraus folgt, dass die übrigen Sünden, die *peccata communia*, wie er sie ein anderes Mal nennt, von den Priestern AUF DIESEM WEGE nachgelassen werden können » (*Theolog. Revue*, 1930, p. 248, à propos du présent travail, quand il avait paru dans *Gregorianum*). « Il ne suit cependant pas de là, ajoute-t-il seulement, que ce soit là, pour ces derniers, le mode de rémission unique ou même normal » ; mais ceci n'a rien à voir avec la question présente. — C'est encore en masquer l'objet réel que de s'attarder, comme il fait, à rappeler l'insistance d'Origène sur la docilité à l'Esprit nécessaire aux prêtres pour exercer selon Dieu leur pouvoir de remettre. Qu'il faille la lumière de l'Esprit pour discerner au concret si tel ou tel pécheur a commis ou non un péché *ad mortem* ne change rien au principe posé ici qu'il y a des péchés, dont, à la différence de ces derniers, la solution se peut obtenir par la seule prière des prêtres. — Sur la conception à se faire de l'action attribuée ici à la prière des prêtres sur les péchés rémissibles par elle, voir ci-dessus pages 66-67.

de les « retenir » eux. Ils constituent une catégorie à part, qui ne saurait bénéficier du pardon ainsi obtenu.

Mais, une fois reconnu ceci, qui, dans le texte, paraît hors de doute, reste à déterminer en quoi consiste cette incurabilité. Exclut-elle, pour ces sortes de péchés, toute perspective de pardon, et Origène entend-il qu'ils soient totalement soustraits à l'action de l'Eglise ? S'il ne le fait pas, pourquoi donc et dans quel sens les tient-il pour soustraits au pouvoir de « remettre » ?

En quel sens « incurables » ?

Il est remarquable d'abord que nulle part ces péchés ne sont dits irrémissibles pour Dieu lui-même, ou que leur incurabilité tienne au refus par lui de les pardonner. Les formules employées à leur propos sont, au contraire, fort suggestives. Où l'on s'attendrait à lire que Dieu ne les remet pas, Origène évite de l'écrire. Le prêtre vraiment spirituel « remet », dit-il, « les péchés que Dieu remet », et, au lieu d'ajouter qu'il « retient » ceux que Dieu « retient » ou ne remet pas, il varie son expression et achève sa phrase en écrivant qu'il « retient des péchés incurables » (ἀφίησιν ἃ ἐὰν ἀφῇ ὁ θεός, καὶ κρατεῖ τὰ ἀνίατα τῶν ἁμαρτημάτων). Plus suggestive encore la formule employée à propos des apôtres, qui ont si judicieusement exercé le pouvoir reçu du Christ : « Ils ont retenu les péchés de certains, est-il dit, afin que, par eux, ils fussent aussi retenus par Dieu» (τινῶν τὰς ἁμαρτίας κρατοῦσιν, ὡς δι' αὐτοὺς καὶ παρὰ θεῷ κρατεῖσθαι αὐτάς). Ce sont donc eux, en retenant ces péchés, qui les font retenir ou les rendent irrémissibles par Dieu. Se peut-il concevoir à leur endroit pouvoir plus réel et aux conséquences plus graves ? Aussi a-t-on quelque peine à croire que « retenir » ainsi les péchés soit s'interdire de s'en occuper désormais et de s'y intéresser. Les « retenir » ne serait-ce point plutôt assumer la charge d'en poursuivre l'expiation ?

Ceci toutefois n'est point dit, et du langage d'Origène il reste seulement deux choses : 1°) ces sortes de péchés ne sont pas dits « incurables » au sens que Dieu ait manifesté

son intention antécédente de ne pas les pardonner ; 2°) loin qu'ils soient totalement soustraits à l'action de l'Eglise, il appartient, au contraire, et il incombe à celle-ci, au lieu de les « remettre » comme les autres, de les « retenir ».

S'en suit-il en outre que, devant être « retenus », ces péchés se trouvent par là-même exclus, tout au moins en ce monde, d'un pardon quelconque ? L'opposition mise par Origène entre « retenir » et « remettre » le suggère certainement et, pour douter que telle soit ici sa pensée, il faudrait pouvoir s'assurer que cette opposition ne comporte point alors le sens absolu qu'elle nous paraît avoir aujourd'hui et que, dans le langage du temps ou d'Origène lui-même, dire d'un péché qu'il est « incurable » ou à « retenir » n'équivaut point à le déclarer forclos de toute perspective de pardon.

Mais, à commencer par ce derenier point, il est facile de se rendre compte que l'épithète d'« incurable » n'a point cette portée absolue. Dans la terminologie pénitentielle de l'époque, elle caractérise seulement les péchés d'une gravité exceptionnelle, ceux que, conformément à la parole de saint Jean (I *Jo.*, 5, 16-17), on appelle les péchés *ad mortem*, et dont on ne conçoit normalement le pardon que comme consécutif à l'expiation par la pénitence dite publique.

L'expression se trouve déjà dans Hermas, dont on sait assez que, pour une fois tout au moins, il admet, après pénitence, le pardon de tous les péchés : la colère, y est-il dit, ou plutôt la fureur, à laquelle peut entraîner la colère, devient un péché incurable : γίνεται ἁμαρτία μεγάλη καὶ ἀνίατος (*Mand.*, V, 2, 4).

La *Didascalie des Apôtres* caractérise de même les péchés dont la guérison, reconnue impossible par des voies plus douces, impose l'exclusion des rangs des fidèles. Cette mesure sévère, dont l'acceptation, jointe à la pénitence qui la suit, permet au coupable de recouvrer, avec la place dans l'assemblée, la participation au Saint-Esprit (II, 38, 1-4 ; 39, 6 ; 41, 1-2), est le traitement normal des péchés dits « incurables ». L'évêque doit imiter le médecin. Quand il voit que le mal

rend mpossible toute guérison, (προλαμβάνει πᾶσαν ἴασιν) (1), quand il a affaire à un incorrigible et à un pourri, quoi qu'il lui en coûte, qu'il coupe ce membre de l'Eglise devenu incurable : ἀνιάτως ἔχοντα (2). A l'exemple du changeur de monnaie, qu'il discerne le bon et le mauvais et rejette sans hésiter ce qui ne vaut rien : « *Eos qui prorsus mali sunt reprobet et reiiciat* », traduit Funk d'après le syriaque ; mais le grec des *Constitutions apostoliques* porte « ἀνιάτως νοσοῦντα ἀπορρίπτειν » (3). Ainsi faisions-nous, reprennent plus loin les apôtres eux-mêmes, en parlant des pécheurs « *blessés* à mort » (*qui mortaliter laesi sunt*) : pour préserver de la contagion le reste du troupeau, nous en écartions les brebis atteintes d'une maladie incurable : τοὺς ἀνιάτως ἔχοντας ἐξεβάλομεν (4).

La même épithète est appliquée, dans la lettre synodale du concile d'Antioche contre Paul de Samosate, aux fautes graves que, conjointement à l'abus des « *subintroductae* », l'évêque déposé a tolérées chez ses prêtres : καὶ τοῦτο καὶ τὰ ἄλλα ἁμαρτήματα ἀνίατα ὄντα (5).

L'auteur du *De singularitate clericorum* parle de même de l'« *insanabilis plaga* » qu'est l'adhésion à une femme en dehors du mariage (6), et celui du *De aleatoribus* qualifie de même la faute du joueur : « *delicti vulnus insanabile* » (7) : ce qui pour lui équivaut seulement à « *crimen mortale* »,

(1) II, 41, 7, dans le grec des *Constit. Apost.* (Funk, pag. 133, l. 5).
(2) II, 41, 9 (*ibid.*, 133, l. 13).
(3) II, 37, 1 dans le syriaque et 37, 2 dans le grec (122[21] et 125[5]).
(4) VI, 18, 10 dans le grec et 14, 10 dans la version latine ; (344[14] et 345[26]).
(5) Dans Eusèbe, *H. E.*, VII, 30, 12 ; éd. Schwartz, t. II, pag. 710, l. 25 (PG 20,716 A). Saint Augustin est bien loin d'Origène ; mais il n'est pas sans intérêt de lui voir qualifier d' « incurables » les mêmes péchés, à savoir ceux qui, dans l'ancienne loi, ne pouvaient pas être remis par les sacrifices des prêtres. Ceux-là, écrit-il, comportent nécessairement le châtiment du coupable : « *Quod genus peccati... sine poena eius qui commitit non potest aboleri, atque ideo non potest esse impunitum* ». Voilà pourquoi, du point de vue du sacrifice pour le péché, il est incurable. « *Quod genus peccati non dixit* [*Scriptura* (*Num.*, 15, 30-31)] *ullo genere sacrificii purgari oportere, tamquam INSANABILE iudicans illa duntaxat curatione quae per sacrificia gerebatur* » (*Quaest. in Heptat.*, 25 ; PL 34,728). Cfr. notre article : *La rémission des péchés moindres* dans RSR, t. XIII (1923), pag. 104-106).
(6) Ch. 6 ; éd. Hartel, pag. 179, l. 18.
(7) Ch. 5 ; Hartel, 97, 18.

comme il l'écrit au dernier chapitre de son traité (1). L'expression par conséquent n'implique pas plus l'idée d'irrémissibilité que ne le fait, sous la plume de saint Cyprien, celle de « *plaga letalis* » (2).

Le langage d'Origène doit donc s'entendre en fonction de cette terminologie. D'autant plus que, lui aussi, identifie manifestement péchés « incurables » et « péchés *ad mortem* ». Cette identificaion est formelle dans le traité *Sur la prière* : les péchés « incurables », à « retenir », sont ceux que certains prêtres croient pouvoir remettre « comme si le péché *ad mortem* pouvait être absous lui aussi par leur prière ». Mais elle se retrouve aussi dans le *Commentaire sur saint Jean* : « Veillons », y écrit-il, « à ne pas contracter d'infirmités *ad mortem*, quand la maladie, de curable qu'elle était encore, devient incurable » (μήποτε πρὸς θάνατον ἀσθενήσωμεν, μεταβαλλούσης τῆς νόσου ἀπὸ τοῦ ἔτι ἰατὴν εἶναι δύνασθαι ἐπὶ τὸ ἀνίατον) (3). Par elles-mêmes, d'ailleurs, les deux expressions s'équivalent, et il s'impose donc de reconnaître des péchés « incurables » partout où Origène parle de péchés *ad mortem*, de péchés qui donnent la mort (4).

Or, les péchés ainsi qualifiés par lui, il s'en faut qu'Origène les tienne pour soustraits au ministère pénitentiel de l'Eglise. Pour eux, au contraire, il prévoit un traitement approprié, qui, sans en être la rémission, est destiné néanmoins à en procurer ultérieurement le pardon. Ce traite-

(1) Hartel, 104, 2.

(2) *De lapsis*, 15 (Hartel, 248, 3-4). — Novatien, (parmi les lettres de saint Cyprien 30, 7 ; Hartel, 555[5]) emploie la même expression, et H. Koch, dans ses *Cyprianische Untersuchungen*, pag. 441, note justement qu'aucun de ces derniers auteurs ne songe à une irrémissibilité absolue.

(3) *In Io.*, 8, 21, l. XIX, 13 ; Preuschen, pag. 313, l. 8-10 (PG 14, 549 B).

(4) Ce qu'il fait très souvent. Voir, par ex., *Comment. in Io.*, 11, 43 ; l. XXVIII, 6 ; Preuschen, pag. 397-398 (PG 14,693-697). Dans ses *Stromates*, il avait déjà écrit : « *Mors est adulterium* », et il ajoutait dès lors : « *Sic omne peccatum quod ducit ad mortem mors appellandum est. Et toties mori credimur quoties peccamus ad mortem* » (PG 11. 103 B). Ce que redit presque dans les mêmes termes *in Lev. hom.*, XI, 2 : « *Sunt ista peccata, quae dicuntur ad mortem : unde et consequens est ut quoties commiserit quis tale peccatum, toties moriatur* » (PG 12, 533). Dans *in Lev. hom.*, VIII, 7, il parle également de péchés *ad mortem* (*ibid.*, 50) et (n. 10) de péchés « contre Dieu » entraînant la peine capitale : « *Capitis delictum, id est, si in Deum aliquid commissum est* » (*ibid.*, 502 B). Sur les péchés *ad mortem* dans Origène, voir Poschmann, *op. cit.*, pag. 28 sqq.

ment, chez lui comme chez ses contemporains, s'exprime en termes d'origine médicale. Pour les maladies d'une nature plus maligne, et qui résistent aux remèdes plus communs, les chefs de l'Eglise doivent procéder à des amputations. Pas plus que les médecins, ils ne doivent se hâter de recourir à ce moyen radical ; Origène entend bien qu'ils n'appliquent point ce traitement aux fautes moindres : « *Haec non ideo dicimus ut pro levi culpa aliquis abscindatur* » ; mais il y a des tumeurs pour lesquelles l'opération s'impose : « *Si oleo perunximus ; si emplastris mitigaverimus, si malagmate mollivimus, nec tamen cedit medicamentis tumoris duritia, solum superest remedium desecandi* » (1).

Le remède ainsi prévu n'a rien d'une rémission du péché. Amputer, pour le médecin des âmes et dans le langage d'Origène comme dans celui de la *Didascalie des Apôtres*, amputer, c'est arracher du reste des fidèles et, suivant la parole de saint Paul, « livrer à Satan » (2). La mesure n'assure donc point par elle-même la guérison du malade. Retrancher ainsi du corps des fidèles est tout le contraire d'absoudre ou de délier ; c'est mettre au rang des païens et des publicains ; c'est, encore une fois, « livrer à Satan pour la mort de la chair » (3).

Aussi les chefs de l'Eglise n'exercent-ils en cela que leur pouvoir de retenir le péché ; isoler ainsi les pécheurs, c'est les lier eux et leurs péchés : « *per eos qui in Ecclesia praesident et potestatem habent non solum solvendi sed et ligandi, traduntur peccatores in interitum carnis cum pro delictis suis a Christi corpore separantur* » (4).

(1) *In Iesum Nave hom.*, VII, 6 ; Baehrens, pag. 334 (PG 12, 862 A-B).

(2) Sur le sens de cette expression dans Origène voir les références de Stufler, *loc. cit.*, pag. 211.

(3) *In Levit. hom.*, XIV, 7 ; Baehrens, pag. 486 (PG 12, 558 C) et cfr. *In Ierem.*, (36), fragm. 48 ; Klostermann, pag. 222 (PG 13, 578 B, moins bien). Dans l'hom. IX sur le *Lévitique*, Origène, qui applique le symbole du bouc émissaire à ceux du peuple « *qui abiici merentur et separari ab hostia Domini* » (n. 3), aux fidèles retombés après leur baptême dans les souillures du vice (n. 4) (Baehrens, 421, l. 29 et pag. 423-424 ; PG 12, 511 B et 513 A), va jusqu'à dire que le Christ ne prie plus pour eux : « *Non exorat pro his qui in sortem veniunt huius hirci qui emittitur in desertum* » (n. 5) ; Baehrens, pag. 427, l. 23-24 ; PG 515 C.

(4) *In Iud. hom.*, II, 5 ; Baehrens, pag. 478, l. 25-27 (PG 12; 961 A).

Toutefois, et quelque opposé qu'il soit au pouvoir de « remettre », ce pouvoir de « retenir » ou de « lier » n'exclut point de tout accès au pardon. Procéder ainsi contre le pécheur n'est point renoncer à s'occuper de lui. La pensée formelle d'Origène, comme celle de saint Paul, est, au contraire, que cette « mort de la chair » contribue à rendre la vie de l'esprit: « *carnis interitus vitam spiritui confert* » (1); on n'est mis ainsi à l'écart du peuple et « livré à Satan » que pour éviter l'expulsion du banquet du père de famille, après la mort. Jusque là, celui qui est ainsi isolé du peuple de Dieu peut y revenir par la pénitence : « *In praesenti, potest quis egrediens de populo Dei rursum per paenitentiam reverti* » (2).

Voilà, en effet, où tend l'exercice du pouvoir de « lier » ou de « retenir » le péché : à en exiger la réparation par une pénitence sévère (3). Dans la littérature pénitentielle de l'époque, l'association est normale entre cette idée d'expiation et l'idée de péché *ad mortem*. Les *peccata mortalia* y désignent les péchés passibles en droit de la pénitence publique. Pour saint Cyprien, par exemple, le *crimen mortale* est le crime à soumettre à la *iusta et legitima paenitentia*. En ce sens et pour ce motif, la fraude est un *crimen mortale* tout aussi bien que l'adultère et l'homicide (4). Avoir apostasié, c'est avoir sombré dans la mort : « *ad mortis extrema deiecti* » (*Epist.*, 65, 3) ; mais, grâce à la pénitence publique, on en revient, et, pour l'apostat, recouvrer la « communion », c'est passer de la mort à la vie : « *mortuum vivificari* » (*Epist.*, 15, 2).

Or, telle est aussi exactement la pensée d'Origène. Le pardon finalement accordé aux péchés *ad mortem*, est un des traits par lesquels s'opposent, à ses yeux, le régime de la loi ancienne et le régime de l'évangile. Ces péchés, dans

(1) *In Levit. hom.*, XIV (*loc. cit.*).

(2) *In Ezech. hom.*, III, 8 ; Baherens, pag. 357-358 (PG 13, 694 D).

(3) Réparation à Dieu mais surtout à l'Eglise. C'est sur la considération du bien public qu'insiste surtout Origène en recommandant de ne pas accorder le pardon et la communion au pécheur sans lui avoir imposé d'abord l'exclusion que comporte la pénitence publique (*In Jerem. hom.* XII. 24 ; Klostermann, p. 92 (PG 13. 385 B-C).

(4) « Adulterium, fraus, homicidium mortale crimen est ». (*De bono patientiae*, 14).

lesquels le *De oratione* se plaît à reconnaître les péchés « incurables » parce que la loi ancienne les excluait de la rémission par les sacrifices des prêtres, il s'applique à montrer comment la pénitence permet aujourd'hui d'en obtenir le pardon.

Ils n'étaient alors expiables que par la mort ; c'est ainsi seulement que s'en obtenait le pardon. On aurait tort, en effet, de ne voir que cruauté dans le châtiment ainsi édicté contre eux : de la part de Dieu, c'était miséricorde ; il ne punit point deux fois la même faute ; la peine prescrite était donc pour lui un moyen d'en purifier : « *Non vindicabit Dominus bis in idipsum... Et ideo invenitur hoc genus praecepti non crudele, sicut haeretici asserunt, accusantes legem Dei et negantes in ea humanitatis aliquid contineri, sed plenum misericordia, idcirco quod per hoc purgaretur a peccatis populus magis quam condemnaretur... Illos absolvebant persoluta supplicia* » (1).

Actuellement, au contraire, la pénitence a été substituée à la peine de mort. Pour les prêtres chrétiens, il n'est plus question de prononcer la peine de mort contre l'adultère : « *Apud christianos vero, si adulterium fuerit admissum, non est praeceptum ut adulter vel adultera corporali interitu puniantur, nec potestas data est episcopo Ecclesiae adulterum praesenti morte damnare, sicut tunc secundum legem fiebat a presbyteris populi* » (2). La peine à infliger n'atteint donc plus le corps ; la purification du péché ne s'obtient plus par un châtiment corporel ; elle est l'effet de la pénitence : « *Nunc vero non infertur poena corpori, nec purgatio peccati per corporale supplicium constat, sed per paenitentiam* » (3).

(1) *In Levit. hom.*, XI, 2; Baehrens, pag. 451, l. 19-24 et pag. 452, l. 21 ; PG 12, 533 A et B. — De même *hom.* XIV. 4 ; Baehrens, p. 484-85 ; PG. 587 A-B).

(2) *Ibid.*, 451, l. 2-6 (PG 532 C).

(3) *Ibid.*, l. 24-26 (PG 533 B). — La même idée se trouve dans saint Cyprien, *Epist.*, IV, 4 : « *Tunc quidem gladio occidebantur, quando adhuc et circumcisio carnalis manebat ; nunc autem, quia circumcisio spiritalis esse ad fideles Dei servos coepit, spiritali gladio superbi et contumaces necantur, dum de Ecclesia eiiciuntur* » (H. 476^{20}-477^{3}). — De même dans saint Augustin : *In Heptat.* V. 39 : « *Hoc nunc agit in Ecclesia excommunicatio, quod agebat tunc interfectio* » (PL 34. 764).

Aussi, poursuit Origène, n'y a-t-il plus désormais à se préoccuper que de faire une juste pénitence : elle seule peut obtenir le pardon : « *Quam utrum quis digne gerat, ita ut mereri pro eo veniam possit, videto* » (1). A cela près toutefois, et quel que soit le nombre des fautes commises, le pardon est assuré ; le juge proportionne seulement la peine à la nature et à la quantité des fautes : « *Est enim apud iudicem iustum poenae moderatio, non solum pro qualitate, verum etiam pro quantitate* » (2).

Pour les crimes plus graves, dit ailleurs Origène, la pénitence ne s'accorde qu'une fois (3) ; mais elle s'accorde, et le *capitis delictum,* mentionné comme s'attaquant à Dieu même, est explicitement donné comme susceptible de pardon, pourvu que l'expiation en soit publique : « *interventu et correptione omnium emendetur et veniam mereatur* » (4). Le *contra Celsum* va plus loin : il présente les péchés *ad mortem* comme étant la matière propre de la pénitence solennellement administrée par l'Eglise : ceux, parmi les pécheurs, qu'elle soumet à ce régime, qu'elle écarte pour cela de ses réunions, qu'elle éprouve plus longuement et plus durement que les catéchumènes, sont ceux que leurs déportements sensuels lui font pleurer comme perdus et morts à Dieu : ὡς ἀπολωλότας καὶ τεθνηκότας τῷ θεῷ. Et lorsque, enfin, elle les admet de nouveau, c'est en ressuscités des morts qu'elle les accueille : ὡς ἐκ νεκρῶν ἀναστάντας (5).

(1) *Ibid.*, pag. 451, l. 26 — pag. 452, l. 1 (PG 433 B).
(2) *Ibid.*, pag. 452, l. 25-26 (PG 433-434).
(3) *Ibid.*, XV, 2 ; pag. 489 (560-561).
(4) *Ibid.*, VIII, 10 ; pag. 408, l. 5-7 (PG 12, 502 B).
(5) III, 51 ; KOETSCHAU, pag. 247-248 (PG 11, 988 B-C). Le *Commentaire sur saint Jean*, 11, 43, t. XXVIII, 7 (6), exprime la même idée à propos de la résurrection du pécheur symbolisée par celle de Lazare : allégorie de la pénitence destinée à devenir classique. Même après avoir goûté l'amitié de Jésus, on peut contracter des infirmités *ad mortem*, et c'est Jésus, alors, qui appelle à la vie. Mais, vivifié ainsi par lui, le mort a encore besoin dêtre délié des liens du péché par ceux qui en ont le pouvoir, et c'est alors seulement qu'il peut retrouver Jésus et prendre part avec les autres à son banquet : « φθᾶσαι ἐπὶ τὸ ἕνα καὶ γενέσθαι τῶν συναναχειμένων τῷ Ἰησοῦ » (PREUSCHEN, pag. 397, l. 15-24, et 398, l. 15-30 ; PG 14, 693C-696A et 196D-697A). A quelque période de sa vie qu'appartienne le traité *sur la prière*, qu'il soit contemporain du *Commentaire* sur saint Jean (218-238) ou du *contra Celsum* (246-248), on voit qu'Origène, au moment où il l'écrivait, admettait nettement la possibilité d'un pardon pour les péchés *ad mortem*. Sur cette chronologie des œuvres d'Origène, voir D'ALÈS, *L'édit de Calliste*, pag. 257-260.

Peut-on plus nettement dissocier les deux idées de péché *ad mortem* ou « incurable » et d'exclusion de tout pardon ?

Tel est donc, d'après le langage d'Origène et de ses contemporains, le sens où se doit entendre l'expression de péchés « incurables ». Elle désigne les péchés dits alors *ad mortem*. Passibles normalement de la pénitence publique, ils ne sont pas soustraits à l'action purificatrice de l'Eglise; mais le pardon n'en saurait être que consécutif à leur expiation. Ce sont essentiellement des péchés à châtier ; ils constituent pour cela la catégorie des péchés à « retenir » et c'est en quoi ils débordent le pouvoir de « remettre », tel qu'il est conçu par Origène.

Le sens de ce mot se doit déterminer aussi chez lui d'après son opposition à celui de « retenir ». Or, cette opposition ne va pas aussi loin que nous serions portés à le croire aujourd'hui. Elle se limite à ce qui est le sens propre et immédiat de chacun de ces mots. « Remettre », de soi, ne dit qu'assurer ou accorder le pardon du péché ; il fait abstraction des conditions qui peuvent y être requises. « Retenir », au contraire, c'est, exactement et pour le moment, exiger l'expiation du péché, au lieu d'en accorder le pardon. Mais ce n'est que cela, et ce n'est donc point s'interdire d'accorder après coup la rémission provisoirement refusée. La différence des sens obvies et premiers ne va donc pas jusqu'à l'exclusion mutuelle ; mais il reste vrai que, comme « retenir » le péché n'en exclut pas un pardon ultérieur, le « remettre » ne dit pas en exiger une expiation préalable. L'opposition des deux mots est donc analogue à celle qui existe entre ceux de « délier » et de « lier ».

« Lier », en effet, dans le langage pénitentiel, équivaut à « retenir » : ce n'est pas, à proprement parler, s'interdire d'absoudre, mais c'est, au lieu d'absoudre, imposer une pénitence à accomplir ou déclarer coupable d'une faute entraînant par elle-même un châtiment. A une époque où il ne saurait plus être question de péchés absolument irrémissibles, cette opposition des deux termes se marquera de même dans le langage fameux de saint Jérôme qui fait pendant à celui d'Origène.

Lui aussi, en effet, le solitaire de Bethléem, se plaindra que certains évêques abusent du pouvoir accordé par le Christ à ses apôtres pour condamner des innocents et acquitter des coupables : « *damnare innocentes, solvere noxios* ». Il ne s'agit pas ici, dira-t-il, d'un pouvoir arbitraire : qui le comprend, se garde d'en user au gré de son caprice. S'il lie, ce ne sont point ceux qui sont innocents ; s'il délie, ce ne sont point les coupables (*Alligat vel solvit, non eos qui insontes sunt, vel noxii*). C'est après avoir ouï et distingué les diverses catégories de péchés que l'évêque peut se rendre compte qui doit être lié ou délié : « *cum peccatorum audierit varietates, scit qui ligandus sit quive solvendus* » (1), c'est-à-dire qui doit être condamné et astreint à pénitence ou qui doit être immédiatement acquitté ou absous.

En opposant ainsi celui qui, vu la nature de ses fautes, doit être « lié » à celui qui doit être « délié », saint Jérôme n'entend pas que le premier soit à jamais forclos d'une absolution ; il signifie uniquement que la réalité et la gravité spéciale de ses fautes interdit de le faire bénéficier immédiatement du pouvoir de délier et exige qu'on lui impose, au contraire, la pénitence appropriée. « Délier », d'après cela, n'implique pas davantage qu'on ait d'abord « lié », c'est-à-dire, condamné ou puni ; de soi, le mot dit seulement qu'on renvoie acquitté ou absous. En pratique cependant « délier » se dit surtout de l'absolution accordée après accomplissement de la pénitence imposée : aussi la caractéristique des Novatiens, qui refusent cette absolution, est-elle qu'ils « lient » et ne « délient » pas : « *Vult ligare quod non resolvat ; non vult solvere quod ligavit* » (2). « Remettre », au contraire, sans exclure cette idée d'une pénitence antérieure, ne la suggère point ; c'est pourquoi l'expression est particulièrement à propos où il s'agit, en fait, de pardon sans expiation préalable. Saint Ambroise, par exemple, la substitue à celle de « délier » pour caractériser une pratique qui, procédant au sens inverse des Novatiens,

(1) *In Matth.*, 19 ; PL 26, 118). — Sur le sens de l'ensemble du passage, voir ce qui en a été dit ci-dessus p. 131-132.
(2) Saint Ambroise, *De paenitentia*, I, 2, 7 (PL 16, 468 A).

absoudrait sans imposer d'abord aucune pénitence. Il aurait pu, ce semble, se borner à renverser les termes usuels pour opposer « *solvere* » à « *ligare* » : ce sont les deux seuls qu'il ait employés jusque là. Mais pour mieux faire ressortir ce qu'il appelle le comble de l'insolence novatienne, il ne parle plus ici de « *solvere* » mais de « *remittere* ».

Le fait, vient-il de dire, le fait qu'on se dénie le pouvoir de « délier » ou d'absoudre après qu'on a « lié » ou imposé la pénitence, exclut que l'on ait reçu le Saint-Esprit et donc que l'on possède l'un plus que l'autre de ces pouvoirs (1). Mais, reprend-il maintenant en n'opposant plus à « *ligare* » que « remittere », le fait que, prétendant choisir entre les deux, Novatien s'attribue uniquement celui de « lier » ou d'imposer la pénitence, le met en opposition formelle avec Dieu lui-même. Dieu, en effet, plus prompt à la miséricorde qu'à la sévérité, préfère « remettre » que punir ; car l'un est de la miséricorde et l'autre de la justice qui sévit (*cum vindicare iudicis sit, remittere misericordis*). Or, lui, c'est tout le contraire qu'il choisit. « Que ne s'attribue-t-il donc de remettre [sans lier] ou lieu de lier [ainsi sans délier] ? Ce serait plus tolérable » (*tolerabilius igitur, Novatiane, remitteres quam ligares*), conclut le docteur catholique (2), et son apostrophe même accentue le sens propre du mot « remettre » : le pardon tout court.

Or, tel est aussi le sens où l'emploie Origène : en soustrayant certains péchés au pouvoir de « remettre », il exclut uniquement qu'ils fassent l'objet du pardon direct et gracieux qui s'obtient par là : ainsi la loi ancienne excluait-elle que certaines fautes puissent bénéficier du sacrifice pour le

(1) *Ibid.*, 7-8 (468).

(2) *Ibid.*, 9 (469). — Suivent, pour expliquer ce « *tolerabilius* », deux phrases de sens plutôt difficile : « *Aliud enim quasi delinquendi parcus usurpares ; aliud quasi aerumnae compassus ignosceres* ». Nous fondant sur le sens reconnu au mot « *aliud* » ainsi répété dans une lettre de Cicéron à Atticus (XII, 40 : « *aliud tua gratia, aliud nostra* », c'est-à-dire *partim tua gratia, partim nostra*), nous entendons ainsi cette explication : « D'abord l'usurpation serait moins odieuse parce que moins en opposition avec Dieu et ainsi tu ferais preuve de modération dans la faute (*quasi delinquendi parcus*) ; ensuite c'est par compassion que tu paraîtrais pardonner ». Le sens ainsi obtenu est certainement dans la logique du morceau. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, le sens auquel y est pris le mot « *remittere* » demeure hors de doute.

péché. La rémission qu'il a en vue s'oppose donc exactement à l'expiation par la pénitence, dont ces péchés, les péchés à « retenir », sont passibles dans la loi nouvelle ; en ce sens, elle est la rémission gracieuse, la rémission tout court, et telle est la conception qui sert de base à tout ce passage de son traité. Il n'y a d'ailleurs pas à s'en étonner : rien n'est plus fréquent à cette époque, que cette opposition de la « pénitence », de la μετάνοια, à la « rémission », à l'ἄφεσις. Sans qu'on la tienne pour totale et exclusive, on la pousse parfois jusqu'à réserver le nom de « rémission » ou d'ἄφεσις au pardon du péché qui s'obtient sans pénitence au baptême.

Hermas, par exemple, s'en sert pour expliquer que la pénitence proprement dite ait seulement en vue les péchés commis après le baptême. Quand on vient à la foi, ce n'est point de « pénitence » qu'il s'agit ; ce qu'on reçoit alors c'est l'ἄφεσις τῶν προτέρων ἁμαρτιῶν (*Mand.* IV, 3, 3).

Clément d'Alexandrie reprend cette distinction. L'ἄφεσις diffère de la « pénitence » : ἄφεσις ἁμαρτιῶν μετανοίας διαφέρει ; celle-ci est le fait de l'âme qui se punit de ses péchés : βασανίζων ἐφ'οἷς ἥμαρτεν (1). Aussi, le propre des péchés commis avant le baptême est-il d'être « remis » : ἀφίενται γοῦν αἱ πρὸ τῆς πίστεως (2) ; le « châtiment » est pour ceux qui sont commis après : « ἰστέον τοὺς μετὰ λουτρὸν ἁμαρτήμασι περιπίπτοντας, τούτους εἶναι τοὺς παιδευομένους, c'est-à-dire, comme il a décrit quelques lignes plus haut, κολαζομένους » ; ceux qui suivent le baptême sont donc à « purifier », mais ceux qui l'avaient précédé sont « remis » : τὰ μὲν γὰρ προανεργηθέντα ἀφείθη, τὰ δὲ ἐπιγινόμενα ἐκκαθαίρεται (3).

Il y aurait long à dire sur cette conception étroite de l'ἄφεσις, telle qu'elle s'est longtemps perpétuée dans l'Eglise. Au IIIe siècle, en particulier, elle apparaît comme caractéristique du langage pénitentiel de saint Cyprien (4). Mais, quoi qu'il en soit de ses contemporains, il suffit de

(1) *Strom.*, II, 12 ; STAEHLIN, pag. 143, l. 12-14 (PG 8, 993 AB).
(2) *Ibid.*, IV, 24 ; STAEHLIN, pag. 316, l. 13 (PG 9,1362 C).
(3) *Ibid.* STAEHLIN, pag. 316, l. 28-30 (GP 1364 AB). Pour plus de détails sur cette terminologie, on nous permettra de renvoyer à notre *De paenitentia*², n. 232.
(4) Voir D'ALÈS. *La théologie de saint Cyprien*, pag. 233-234 ; 277 et 287.

lire dans Origène les développements sur le « *dimitte nobis* », qui l'amènent à parler du pouvoir de remettre ac-accordé aux apôtres, pour constater qu'elle l'inspire d'un bout à l'autre. L'ἄφεσις, dont il y est question, s'y présente exclusivement comme la rémission gracieuse des dettes contractées.

Nous-mêmes, dans le *Pater*, nous promettons au prochain de lui « remettre » ses dettes. Tant pis pour lui, s'il n'en fait pas pénitence ; notre devoir est de lui pardonner quand même. D'après la formule de saint Mathieu, en effet, c'est à tous nos débiteurs qu'il nous faut faire remise de leurs dettes : καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν πάντι ὀφείλοντι ἡμῖν (1). Nous y refuser, serait nous exposer à être traités comme le serviteur de la parabole : pour avoir exigé le paiement de sa dette, il s'est vu mettre aux fers et requérir d'acquitter ce dont il avait d'abord obtenu la remise gracieuse (2).

Or — et c'est par là que se fait la transition au pouvoir de remettre accordé aux prêtres — si nous avons tous, avec le devoir, le pouvoir de remettre les manquements commis envers nous, celui qui, comme les apôtres, a reçu l'Esprit de Jésus, peut remettre aussi les péchés que Dieu remet (3). Le contexte même, par conséquent, dans lequel s'insèrent ces derniers mots, oblige à les entendre d'une rémission gracieuse. De nous aux prêtres il y a différence sur l'étendue du domaine où se doit exercer le pouvoir de « remettre »; mais, dans les deux cas, ce pouvoir est un pouvoir de grâce. C'est par là qu'il s'oppose au pouvoir de « retenir ». Celui-ci, pour autant qu'on s'en tient à la considération de son effet propre et direct, n'implique point l'idée de rémission : comme les deux catégories de péchés, les deux pouvoirs sont irréductibles.

Mais, pas plus que les péchés, pour être dits « incurables », ne sont exclus du traitement rigoureux, dont on sait de par ailleurs qu'il en ménage ultérieurement le pardon, le pouvoir de les « retenir » n'exclut l'hypothèse de ce pardon

(1) 28, 7-8 : Koetschau, pag. 379-380, l. 7 8 (PG 11, 528 AC).
(2) 28, 7 ; Koetschau, pag. 379, l. 6 et suiv. (PG 525 D-528 A).
(3) « Πάντες γε ἐξουσίαν < ἔχομεν > ἀφιέναι τὰ εἰς ἡμᾶς ἡμαρτημένα. ...Ὁ δὲ ἐμπνευσθεὶς ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ, ὡς οἱ ἀπόστολοι,... ἀφίησι ἃ ἐὰν ἀφῇ ὁ θεός. κ. τ. λ. » (28, 8 Koetschau, pag. 380. l. 5-12 ; PG 11, 528 B-C).

consécutif à leur expiation. Cette hypothèse seulement est ici hors de la perspective d'Origène : il n'en a qu'à ceux qui, méconnaissant cette double distinction des péchés et des pouvoirs, prétendent étendre à toutes les fautes le bienfait de la rémission gracieuse.

Rien donc, dans ce passage, ne contredit la doctrine pénitentielle exposée dans les autres ouvrages de l'auteur. D'autre part, l'explication qui en est proposée lui conserve bien la plénitude de son sens obvie. Le pouvoir de « remettre » y est restreint aux fautes moins graves, et c'est bien en vertu de leur nature propre (abstraction faite des dispositions morales de leurs auteurs) que les autres, dites « incurables », sont soustraites à son action. Il ne résulte point de là qu'elles soient forcloses des fruits à résulter de la pénitence imposée en vertu du pouvoir de « retenir » ; mais, alors même que ces fruits viendront à être recueillis, ils ne le seront pas en vertu du pouvoir de « remttre » entendu, comme il l'est ici, d'une rémission gracieuse.

III. Les objections d'invraisemblance.

L'explication proposée ne saurait donc être contestée ni du point de vue du texte considéré en lui-même, ni du point de vue des autres ouvrages d'Origène. Fondée uniquement sur l'étude de son langage pénitentiel à lui et à ses contemporains, elle s'imposerait même sans peine, croyons-nous, n'était le jour qu'elle projette sur la manière dont s'obtenait à cette époque le pardon de divers péchés.

Elle implique, en effet, que seuls les péchés *ad mortem*, les péchés « incurables » ou à « retenir », étaient normalement assujettis à l'expiation, que nous appelons de la pénitence publique. Les autres étaient l'objet d'une rémission gracieuse s'obtenant d'emblée par la prière des prêtres. Or, c'est là une première conclusion dont s'effarouchent bon nombre d'esprits. Elle déroute, en particulier, ceux qui sont habitués à se représenter l'ancienne pénitence ecclésiastique sous une forme unique et rigide, dont quelques initiatives généreuses ne réussiront que péniblement et tar-

divement à tempérer le rigorisme absolu. « C'est trop de clarté », écrivait un d'entre eux à la pensée que, comme le lui faisaient entrevoir les recherches du P. Stufler et du Dr. Poschmann, un si grand nombre de péchés eussent été dès lors remis sans l'expiation de la pénitence publique : « Nous étions à tâtonner dans les sombres fourrés du rigorisme, et, tout à coup, on nous fait passer à la lumière du jour. Pour nos yeux habitués aux longues recherches dans les ténèbres de l'antiquité, c'est trop de clarté » (1).

Une seconde conclusion ne les déconcerte pas moins. Du témoignage d'Origène, tel qu'il nous a paru devoir s'entendre, il résulterait que certains prêtres auraient osé dès lors passer outre à l'obligation d'imposer la pénitence publique pour les péchés *ad mortem* et se seraient permis de les remettre, comme les autres, par leur seule prière. Or, estiment ces mêmes esprits, pareil relâchement, à cette époque, eût été chose inouïe ; il eût constitué un scandale qu'Origène aurait dénoncé avec autrement de vigueur ; tout au moins, aurait-il signalé expressément cette dispense de l'expiation personnelle et noté la prétention d'absoudre par la « seule » prière (2).

Nous ne disconvenons pas que telles soient, en effet, les conclusions à tirer de ce passage d'Origène, et nous nous garderons bien d'en contester l'intérêt. Elles jettent sur l'administration de la pénitence à cette époque le jour le plus précieux.

La première, en particulier, confirme très exactement que les péchés moindres se remettaient alors en dehors de la pénitence publique. C'est un fait d'ordre général, dont s'occupera la seconde partie de cet ouvrage. Nous n'y insis-

(1) « Da wären wir denn, im dunkeln Dickicht des rigoristischen Problems tastend, auf einmal an eine Uebertaghelle hinausgekomnen, die unsere Augen nach dem langen Suchen im grauen Altertum nicht ertragen könnten » (HOERMANN, *Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht* [1913], pag. 93).

(2) « Ein solches Verfahren wäre in diesem Zeitalter so unerhört lax gewesen, dass Origenes gerade diesen Punkt mit aller Schärfe hätte anfassen müssen. Er hätte dann wohl geschrieben : ὡς διὰ μόνης τῆς εὐχῆς αὐτῶν ; jedenfalls wäre zu erwarten gewesen, dass er den Stein des Anstosses, das Fehlen der Busswerke ausdrücklich hervorhob ». (HOERMANN, *op. cit.*, pag. 92).

terons donc pas ici. A ceux seulement qui déclarent ne pas en croire leurs yeux nous nous bornerons à rappeler le témoignage parallèle de Tertullien : en mettant hors de cause, dans sa polémique avec les « psychiques », les péchés moindres dont on admet de part et d'autre qu'ils sont régulièrement remis par l'évêque, ne reconnaît-il pas en propres termes l'état de fait attesté ici par Origène ? Ces péchés, l'Eglise ne les « retient » pas ; elle les remet d'emblée.

Nous nous arrêterons davantage à la seconde conclusion. Elle aussi révèle une pratique, qui est d'importance dans l'évolution de la pénitence ecclésiastique. N'est-ce pas en dispensant ainsi de la pénitence publique, dans les cas où, normalement, elle eût dû s'imposer, qu'on s'est acheminé à la généralisation de la pénitence privée ? Sur ce point-là aussi, nous avons donné quelques indications dans notre *De paenitentia*, n. 287 et suivants. Mais, puisque le fait attesté par Origène paraît à ce point invraisemblable, il ne sera pas inutile de montrer à quel point on se trompe en le considérant comme inouï et sans exemple à cette époque (1).

La dispense d'expiation blamée

La pratique blâmée par Origène ne nous apparaît chez lui que dans sa matérialité : rémission des péchés *ad mortem* sans assujettissement à la « pénitence » qu'ils comportent

(1) Les deux objections signalées tout à l'heure par Hörmann, qu'Origène aurait expressément signalé cette dispense de l'expiation personnelle et qu'il aurait parlé de la « *seule* » prière des prêtres, tombent d'elles-mêmes devant l'exposé que nous avons fait de sa pensée. Ce qu'il reproche à certains prêtres, c'est précisément de ne pas « retenir » des péchés qui devraient l'être, et, puisque les « retenir » serait en exiger l'expiation, c'est donc bien la dispense de cette expiation qu'il a en en vue. Aussi, traiter ainsi ces péchés est-ce, de la part de ces prêtres, les « remettre » et donc les délier par leur seule prière : sans écrire le mot, Origène dit bien la chose. — En quoi consistait cette prière et sous quelle forme s'accordait cette rémission des péchés moindres, ce n'est pas ici le lieu de le rechercher. On pourra s'en faire une idée en se rappelant qu'Origène (*in Levit. hom.*, II, 4) rattache la rémission du péché à la parole de saint Jacques (*Jacob.*, 5, 14), où, d'après lui, il est question d'une imposition des mains accompagnant la prière des prêtres. C'est bien ainsi, de fait, que l'on procédait à la réconciliation des hérétiques, et l'on verra plus loin que rien ne saurait mieux nous donner une idée de l'absolution sans pénitence publique.

normalement. Rien n'indique qu'il s'agisse de la procédure officielle et générale d'une Eglise quelconque ; les prêtres visés semblent être plutôt des isolés et représenter des exceptions. Nous ignorons tout des motifs qui les faisaient agir : relâchement moral et insouciance coupable du devoir ou raisons d'opportunité et prise en considération de circonstances particulières. Toutes ces hypothèses sont permises, et il est possible encore qu'Origène en ait fait abstraction : le fait brut de la rémission sans assujettissement à la pénitence normale a seul retenu son attention. C'est donc aussi de ce fait en lui-même, quelles qu'en soient les circonstances, que nous avons à nous occuper. Or, il n'est pas nécessaire de chercher bien loin pour en trouver des exemples qui, s'ils eussent été connus d'Origène, auraient suffi à motiver sa protestation.

La *Didascalie des Apôtres*, pour commencer par elle, permet manifestement d'en envisager la possibilité. Tout en blâmant les évêques, qui ferment les yeux sur les pécheurs pour n'avoir pas à les excommunier, elle leur reconnaît, à l'endroit des coupables, un pouvoir de rémission, qu'elle est fort loin de restreindre à la réconciliation par la pénitence publique. Dans l'appréciation du péché et du traitement à lui imposer, ils jouissent de la plus grande latitude. On leur demande seulement d'avoir égard à la gravité de la faute et aux dispositions du coupable. Si l'évêque est un juge et, comme tel, a le pouvoir de lier (II. 11, 2), il apparaît surtout comme un médecin (II. 20, 11), qui dispose pour ses malades des remèdes les plus variés.

Le plus violent est celui de l'amputation ou de l'excommunication, d'où l'on ne revient qu'après avoir pris rang parmi les « pénitents » proprement dits ; mais ce n'en est qu'un et l'on ne doit y recourir qu'en désespoir de cause. Avant d'en venir là, il est recommandé d'essayer d'autres remèdes, et l'on ne voit pas qu'aucune catégorie de fautes soit absolument exclue de ce traitement plus bénin (II. 21, 1-8 ; 41, 3-9).

Assurément, ici comme ailleurs, la procédure la plus exactement décrite est celle qui, après une exclusion plus ou

moins longue des prières propres aux fidèles, aboutit à la réconciliation solennelle par l'imposition des mains (II. 39, 6-41, 2) ; mais celui-là même qui en est l'objet apparaît très nettement comme ayant pu y échapper. Il est remarquable, en effet, que, suivant le précepte évangélique, l'affaire se traite d'abord dans le tête-à-tête avec l'évêque (Μόνον παραλαβὼν τὸν καταγορηθέντα, ἔλεγξον αὐτόν, ὅπως μεταγνῶ, μηδενός σοι συμπαρόντος : II, 38, 1), et, pour qu'elle puisse s'y conclure, il suffit que le coupable acquiesce à son jugement. C'est seulement en cas de refus ou d'obstination de sa part que l'on recourt aux formes juridiques aboutissant à l'excommunication et à l'obligation de la pénitence publique (II, 38, 2 sqq.). L'hypothèse est donc ici positivement envisagée de pécheurs, susceptibles, à raison de leurs fautes, d'être astreints à la forme solenelle de l'expiation, et à qui néanmoins elle ne sera pas imposée. Rien que la perspective ainsi ouverte suffirait à écarter l'exception d'invraisemblance opposée au témoignage d'Origène.

Mais il y a plus et plus près de lui. A Carthage, dès le début de la persécution qui a ravagé son troupeau, saint Cyprien reproche à certains de ses prêtres de faire exactement pour les apostats ce qu'Origène déplore à propos des adultères. Sans seulement s'occuper des lettres de paix des « confesseurs », qui demandaient de soumettre chaque cas à l'examen de l'évêque, ils passent outre à toute obligation de pénitence et les reçoivent d'emblée à la communion : « *Nondum acia paenitentia* » (*Epist.*, 16, 2). « *Ante actam paenitentiam, ante exomologesim gravissimi atque extremi delicti factam, ante manum ab episcopo et clero in paenitentiam impositam* » (15, 1). Les expressions qui servent à l'évêque à dénoncer et à stigmatiser ce scandale font songer à celles où Origène parle d'« hosties à offrir pour le péché »: « *Offerre pro illis audent* » (15,1). « *Offertur nomine eorum. Communicant cum lapsis et offerunt et eucharistiam tradunt* » (16, 2 et 3).

Saint Cyprien dénonce de même l'illusion d'une paix ainsi accordée : dangereuse pour qui la donne et inutile à qui la reçoit, elle méconnaît la volonté de Dieu (*De lapsis*,

15). Les exemples de l'Ecriture lui servent, à lui aussi, à démontrer l'insuffisance de la prière des hommes à obtenir le pardon de ces sortes de fautes. Prétendre les remettre ainsi soi-même, c'est oublier que « *solus Dominus misereri potest* », que « *veniam peccatis, quae in ipsum commissa sunt, solus potest ille largiri qui peccata nostra portavit* » (*ibid.*, 17) ; c'est enfreindre le précepte divin, faire preuve de témérité et, sans égard pour Dieu, présumer de sa propre indulgence : « *contempto Domino, de sua facilitate praesumere* » (18). La prière de Moïse fut impuissante à obtenir ainsi la grâce du péché : « *Moyses pro peccalis populi petit nec tamen peccantibus veniam, cum petisset, accepit* ». Bien que parlant à Dieu face à face, il ne lui fut pas donné de l'apaiser par sa prière : « *Nec Dei indignantis offensam sua deprecatione placavit* ». Jérémie vit sa prière écartée : « *Noli, inquit, orare pro populo hoc et noli postulare pro eis in prece et oratione* ». Noé, Daniel, Job, les prototypes des justes et des martyrs, n'obtinrent pas davantage que la leur fût exaucée : tant il est vrai que l'appréciation de celui qui demande ne garantit pas l'effet de la prière et qu'il serait vain d'attribuer quelque valeur au jugement de l'homme, que ne corrobore pas le jugement de Dieu : « *Adeo non omne quod petitur in praeiudicio petentis sed in dantis arbitrio est, nec quidquam sibi usurpat et vindicat humana sententia, nisi adnuat et censura divina* » (19) (1).

Saint Cyprien, en un mot, s'indigne que des hommes se puissent attribuer de remettre ainsi par eux-mêmes les péchés les plus graves contre le Seigneur : « *Nec remittere aut donare indulgentia sua servus potest quod in Dominum delicto graviore commissum est* » (17). Ne croirait-on pas entendre Origène dénonçant les présomptueux, qui croient pouvoir tout remettre par leur prière ? Ces prêtres de Carthage, il est vrai, sont des factieux; mais, et quoi qu'il en soit de ceux qu'a en vue le docteur d'Alexandrie, il importe peu ; l'attitude adoptée par eux prouve tout au moins que

(1) Ce dernier chapitre vise directement les « confesseurs » et leurs « rémissions » indiscrètes ; mais il atteint aussi les prêtres qui, sur le vu de leurs « billets d'indulgence », acceptent d'emblée et sans discernement les *lapsi* à la « paix ».

l'état d'esprit attribué à ces derniers n'est pas aussi invraisemblable qu'on le proclame.

Encore un an d'ailleurs, et c'est saint Cyprien en personne, qui passera outre à la loi générale : les apostats séduits par ces prêtres factieux, lui-même les recevra dans l'Eglise sans exiger qu'ils prennent place parmi les pénitents. C'est donc lui alors qui semblera donner prise aux reproches d'Origène : parmi les schismatiques admis ainsi à sa communion, il est le premier à reconnaître qu'il s'en trouve dont la conscience est chargée de péchés incurables et mortels : « *inemendabiles et protervi et vel adulteriis vel sacrificiis contaminati* » ; aussi ajoute-t-il que beaucoup, parmi les fidèles, s'indignent de cette indulgence, dont lui-même d'ailleurs se demande avec angoisse si elle ne dépasse pas les bornes et ne le rendra pas coupable devant Dieu (*Epist.*, 59, 15 et cfr. 16).

En elle-même cependant, pareille dispense n'a pour lui rien d'inouï. L'année précédente, il s'est trouvé d'accord avec le pape Corneille pour en faire bénéficier les « libellatiques » ; malgré la gravité de leur faute, Rome et Carthage les ont admis à la « paix » sans les assujettir à la longue expiation de la pénitence régulière (1). Cette décision n'a pas laissé que de choquer en certains milieux, et si saint Cyprien a dû en expliquer la légitimité et l'opportunité à l'évêque Antonianus, qui s'en était scandalisé (*Epist.*, 55, 14-20), n'est-il pas permis de croire qu'elle eût suffi à choquer Origène ? Et celui-ci n'eût-il pas également été étonné qu'on se fût montré si indulgent pour les fidèles s'accusant eux-mêmes d'avoir songé à apostasier : Dans Hermas (*Sim.* IX. 28, 4-5), cette mauvaise pensée était dénoncée comme capable de « faire mourir à Dieu ».

(1) Le Dr Poschmann objecte, à propos de cette décision, qu'on s'est peut-être borné à décréter suffisante pour les libellatiques la pénitence déjà accomplie par eux depuis leur faute (*Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums*, pag. 210, note 3). Mais c'est là : 1° mettre dans le texte de saint Cyprien ce qui n'y est pas ; 2° supposer que les libellatiques en question avaient déjà accepté de prendre rang parmi les pénitents ; 3° exclure de la mesure prise ceux d'entre eux qui, comme tant de « *sacrificati* », et à bien plus forte raison, avaient refusé de s'estimer tenus à « pénitence » (Cfr. *Epist.*, 55, 14).

Mais, où l'évêque de Carthage lui eût paru se ranger parmi les prêtres outrepassant leur pouvoir de remettre par la prière, c'est sans doute dans la décision concernant les vierges coupables d'intimités plus que suspectes avec des diacres. Le fait que leurs relations aient été proprement charnelles a beau rester contestable, saint Cyprien est fort dur à leur égard : il n'hésite pas à évoquer la pensée de l'époux outragé et il prononce le mot d'« unions incestueuses » (*Epist.*, 4, 3). Pour une fois cependant, il fait grâce de la « *paenitentia plena* », et il prescrit de recevoir ces vierges par le simple rite de l'absolution : « *Accepta communicatione, ad ecclesiam admittantur* (*ibid.*, 4).

Rien qu'à Carthage, on le voit, il se présente plus d'un exemple de ce traitement sommaire des péchés *ad mortem*, qu'on déclare invraisemblable à cette époque. Et il est bien vrai que ces sortes de faits représentent plutôt des exceptions: mais Origène ne parle lui non plus que de « quelques » ignorants, et où voit-on, encore une fois, que l'abus dénoncé par lui représente la pratique générale et normale d'une Eglise quelconque ?

Nous ne connaissons pas les usages ou les abus d'Alexandrie. Mais nous n'ignorons pas que, là aussi, l'évêque saint Denys se trouva un jour fort embarrassé par la facilité avec laquelle certains « confesseurs » avaient accepté à leur communion des apostats : même après coup, il lui eût paru nécessaire de leur imposer la pénitence régulière (1). Ici encore, n'est-il pas permis de penser que ce qui déplaisait à l'évêque eût pareillement suffi à choquer le docteur ?

Quoi qu'il en soit d'ailleurs, les indices ne manquent pas que, même en Afrique, on n'avait pas toujours été aussi discret et réservé que le restait saint Cyprien dans les exceptions à consentir pour les fautes de la chair. Dans le groupe de Félicissime tout au moins, on ne semble pas s'être montré plus exigeant pour les adultères que pour les apostats (2). Or, il n'est nullement téméraire de penser que, dès avant la persécution, on leur connaissait sur ce point

(1) Lettre au pape Fabien, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 42 ; Schwartz, pag. 611-612 (PG 20, 615).
(2) Saint Cyprien, *Epist.*, 59, 15 et cfr. 12.

plus d'un précurseur : comment expliquer autrement le relâchement des mœurs et de la discipline, l'incurie pastorale surtout, dont le *De lapsis* (5-6) esquisse le douloureux tableau ?

D'autre part, le pouvoir de remettre ne s'exerce pas que sur des bien portant. Le cas des adultères et des apostats attendant l'heure de la mort pour demander la pénitence n'était certainement pas inouï pour Origène. Au sujet des apostats, saint Cyprien ne dissimule pas son sentiment : leur retard à solliciter le pardon lui est une présomption de leur indignité à le recevoir ; il leur refuse la communion (*Epist.* 55, 23). On ne saurait affirmer qu'il ait pensé et agi de même pour les adultères invétérés ; mais ce n'est pas invraisemblable non plus. Et il ne l'est donc pas davantage qu'Origène ait estimé comme lui abusif de remettre ainsi, à une heure où il n'y a plus de place que pour la prière du prêtre, des fautes exigeant entre toutes une expiation préalable.

Or, est-il sûr que tout le monde et partout ait adopté sur ce point la même ligne de conduite ? Saint Innocent I atteste qu'à un moment donné il s'est produit dans l'Eglise un changement de discipline à l'endroit des pécheurs ayant passé toute leur vie dans l'inconduite : « *qui, post baptismum, omni tempore, incontinentiae voluptatibus dediti, in extremo fine vitae suae, paenitentiam simul et reconciliatonis communionem exposcunt* » : on a cessé de leur refuser l'absolution (1). D'après lui, il est vrai, et pour les Eglises qu'il a en vue, cette évolution serait postérieure à Novatien et donc à Origène. Mais la question s'était assurément posée bien plus tôt, et sommes-nous sûrs que ce dernier n'ait point connu, en Egypte ou en Syrie, des Eglises ayant adopté déjà la solution qui devait bientôt prévaloir en Afrique et à Rome ? Simple hypothèse, sans doute ; mais, s'il est vrai que l'Orient se soit en général montré moins rigoriste que l'Occident, l'hypothèse, ici, n'est-elle point très

(1) *Ad Exuperium :* Jaffe 293 ; PL 20, 498 ; DENZINGER-BANNWART, *Enchir. symb.* 95. Sur le sens et la portée du témoignage historique contenu dans cette lettre, voir notre *De paenitentia*², n. 301.

vraisemblable ? Et, si elle l'est, voilà encore bien des rémissions par la seule prière, qu'a pu viser Origène.

Le pape Calliste, enfin, n'aurait-il pas lui-même prêté le flanc à ses reproches ? Le grief, en tout cas, que lui fait Hippolyte, en matière d'absolution, leur est exactement parallèle. Toutes les fautes, en particulier, de la chair et de l'apostasie, Calliste déclarait les remettre sans plus à tout baptisé, qui quittait le schisme ou l'hérésie pour passer à son Eglise. Ces crimes, qui, dans leur secte d'origine, leur avaient ou leur eussent attiré soit l'excommunication soit la condamnation à une longue expiation, leur étaient pardonnés sans autre forme de pénitence dès là qu'ils acceptaient la communion du pape. Son absolution, par conséquent, se donnait comme suffisant par elle-même à remettre les péchés les plus graves, et l'on comprend sans peine que l'auteur des *Philosophumena*, désolé de se voir enlever ainsi ses adhérents, se soit indigné de cette prétention de son rival.

Nous ne songeons certes pas à affirmer, ou même à insinuer, qu'Origène ait visé lui aussi la même mesure. Encore qu'il ait pu s'entretenir à Rome avec Hippolyte, rien ne prouve qu'il ait pris parti pour lui contre Calliste et que tous deux, en blâmant le relâchement de la discipline pénitentielle, aient eu en vue le même fait concret. Mais l'attitude que condamne le prêtre de Rome chez le pape contribue tout au moins à rendre vraisemblable l'abus que celui d'Alexandrie met au compte de quelques prêtres ou évêques qu'il ne nomme pas. Des rémissions sommaires ou gracieuses accordées exceptionnellement et pour des motifs divers à des fautes normalement passibles d'une longue expiation, Origène a eu maintes occasions d'en connaître. Les exemples que nous avons cités prouvent qu'elles n'avaient rien d'inouï à cette époque, et il serait donc arbitraire de prétendre écarter de ce chef ce qui, de par ailleurs, apparaît comme le sens obvie et naturel de son traité *Sur la prière*.

La pensée d'Origène, telle qu'elle se manifeste dans ce passage de ses œuvres, est donc uniquement ou bien que, dans les cas visés par lui, l'indulgence n'était point motivée

et procédait réellement de l'ignorance ou de l'incurie de quelques pasteurs, ou bien que, justifiée en elle-même, elle se heurtait à l'opposition de principe faite par lui comme par tant d'autres à une mitigation quelconque, en ces matières, de la discipline en vigueur.

L'explication proposée reste donc acquise et aussi les conclusions qui s'en dégagent pour l'administration de la pénitence à cette époque.

Il y a des péchés que l'on « remet » directement et d'emblée par la seule prière du prêtre ; mais il en est d'autres qui, à raison de leur nature propre, ne comportent point normalement cette rémission gracieuse et immédiate. Ce sont les péchés qu'Origène, conformément au langage de son temps, appelle « incurables » ou *ad mortem*. Ceux-là on doit les « retenir » ; ce qui ne veut point dire qu'on les tienne pour soustraits à une pénitence capable d'en procurer ultérieurement le pardon: les « retenir », c'est, au contraire, les assujetir à cette pénitence ; mais ce qui signifie que le pardon ne saurait en être obtenu indépendamment de cette expiation solennelle.

Il arrive cependant que certains prêtres, en certains cas, croient pouvoir passer outre à cette loi générale et qu'ils « remettent » ces péchés plus graves comme ils feraient les moindres. L'histoire de l'époque prouve que des pasteurs très soucieux de leur devoir ont cru parfois en pouvoir agir ainsi ; mais elle prouve aussi qu'il a pu y avoir abus à le faire. Origène a certainement estimé qu'il en était ainsi dans le cas qu'il a en vue. Peut-être, en effet, les dispenses ainsi accordées étaient-elles alors injustifiées ; mais peut-être aussi les excluait-il toutes et par principe. De ce point de vue, toute rémission gracieuse d'un péché « incurable », quel qu'en fût le motif, lui devait paraître une méconnaissance de la loi : plus probablement, c'est là la vraie pensée qui lui a inspiré sa sortie contre les prêtres assez ignorants ou assez osés pour « remettre » par leur prière jusqu'au péché *ad mortem*. Elle est d'un rigoriste et, ajouterions-nous volontiers, d'un théoricien ; mais elle ne va pas à exclure les péchés « incurables » de toute perspective de pardon.



DEUXIÈME PARTIE

La pénitence privée aux premiers siècles



CHAPITRE PREMIER

PRÉCISIONS PRÉLIMINAIRES

I. — Le problème de ses origines

1. Gravité de la question pour qui exclut l'absolution primitive du péché. — 2. L'attribution aux moines irlandais. — 3. Difficulté spéciale de cette explication pour qui nie l'existence antérieure de toute pénitence privée. — 4. Pour nous, question purement historique.

L'existence de ce qu'on appelle la pénitence privée aux premiers siècles de l'Eglise est une question depuis longtemps débattue entre historiens. Même les catholiques ne sont pas d'accord sur le moment où s'en doit fixer l'origine. Ils en discutent d'autant plus librement qu'ils reconnaissent plus nettement à la pénitence publique une valeur sacramentelle. Une fois admis que le prêtre, en absolvant, réconcilie avec Dieu et remet ainsi réellement lui-même le péché, la manière dont il le fait et les conditions de publicité ou de discrétion dans lesquelles se produit son intervention n'ont plus rien qui intéresse la doctrine. Il ne reste qu'à observer les diversités qui s'y sont produites d'après les époques, les lieux ou les personnes et à marquer, s'il est possible, la manière dont s'y est établie l'uniformité que nous voyons.

Mais, pour qui voit uniquement dans la pénitence publique une expiation destinée à assurer par elle-même le pardon divin, ou réduit, en tout cas, l'absolution qui y met fin à la levée d'une peine infligée par l'Eglise, le fait de la pénitence privée revêt, au contraire, une importance doctrinale de premier ordre. Il marque le vrai point de départ

de la conception qui attribue à l'Eglise elle-même le pardon du péché (1).

On ne saurait plus, en effet, attribuer ici la rémission du péché à l'expiation personnelle du coupable : cette expiation est censée absente, insuffisante ou tout au moins pas encore complètement accomplie. Il n'y a pas davantage à songer à la rémission par le prêtre d'une peine ecclésiastique : on ne suppose pas qu'il y ait eu d'excommunication prononcée. C'est donc le péché lui-même qui doit faire ici l'objet propre de l'absolution, et telle est bien, en effet, depuis longtemps la pensée de l'Eglise catholique. Mais, si l'on admet qu'en reconciliant les pénitents elle entendit, au contraire, jadis les relever seulement de son excommunication, la question se pose nécessairement de l'époque et de la manière où se produisit chez elle cette modification si profonde de sa pensée sur son pouvoir de remettre le péché.

Les historiens protestants du dogme s'accordent, en gé-

(1) K. Adam, dans sa recension de l'ouvrage de Poschmann (*Die abendländ. Kirchenbusse im Ausgang des christl. Altertums*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1929, p. 1-66), eût mieux fait de signaler ce point de vue que celui auquel il s'est attaché lui-même : S'il n'existait point de pénitence privée avant le VIIe ou le VIIIe siècle, que de péchés, jusque là, furent remis sans l'intervention de l'Eglise ! et que devient alors le dogme de la nécessité du sacrement ? (*loc. cit.* p. 5-6). Poschmann a eu beau jeu pour lui répondre (*Zeitschr. f. kath. Theol.* 1930, p. 247-248) qu'il réduisait lui-même arbitrairement le nombre des péchés traités par la pénitence publique et que le dogme, antérieurement aux prescriptions de l'Eglise, n'exigeait nullement que le sacrement soit reçu en fait pour que le péché soit remis.

La vraie difficulté pour Poschmann est celle de la rémission sacramentelle elle-même. S'il n'y avait point de pénitence privée et si l'absolution publique était censée ne remettre que la peine ecclésiastique, quand donc et comment s'est fait jour dans l'Eglise cette conception de la rémission du péché lui-même par le prêtre ? Mais la difficulté devait paraître peu sensible à quelqu'un qui, comme Adam, sans partager absolument ces vues sur l'effet propre de la réconciliation sacerdotale, le rattache plutôt lui aussi à l'intercession des fidèles eux-mêmes (*art. cit.* pp. 15 ; 20). En un certain sens toutefois, il y échappe pour sa part en reportant désormais aux origines mêmes de l'Eglise l'existence d'une certaine pénitence privée. Quant aux théologiens classiques, ils y échappent complètement en admettant une absolution privée au moment même de l'imposition de la pénitence publique. Et peut-être est-ce pourquoi ils se sont moins alarmés de voir réduire la réconciliation des pénitents à une levée d'excommunication. Eux-mêmes s'appliquaient à n'y voir pas autre chose. Dans notre *De paenitentia* n° 258-266, nous avons montré ce que leur conception nous paraît avoir d'illusoire. Mais elle permet de comprendre l'importance doctrinale qu'eux aussi attachent à l'existence de la pénitence privée.

néral, à dater cette évolution des VII[e] et VIII[e] siècles. Entre autres causes auxquelles ils la rattachent, se remarque l'influence des moines, qui, à la suite de saint Colomban, introduisirent dans les Eglises franques l'usage d'une confession fréquente ou régulière aux prêtres (1).

Importée d'abord des couvents d'Irlande, cette pratique se serait acclimatée grâce à eux jusque parmi les fidèles ; et, comme la répugnance s'accentuait de plus en plus à affronter les humiliations et les conséquences juridiques de la pénitence publique ; qu'en fait celle-ci tendait à devenir une pure pratique de dévotion ou un moyen de coercition à l'usage des évêques contre les grands criminels, le nouveau système s'établit d'autant plus aisément qu'il permettait de renouveler l'usage de la pénitence par des modes d'expiation du péché plus adaptés aux goûts et aux possibilités de l'époque.

Les nouveaux missionnaires s'appliquaient, en recevant les confessions, à varier et à graduer les pénitences d'après la nature et le nombre des fautes accusées. Des guides spéciaux furent même rédigés pour les prêtres à cet effet. Ce furent les « livres pénitentiels » dont nous connaissons plusieurs (2). Sans qu'ils aient jamais eu aucune autorité officielle, ils nous renseignent cependant sur les tarifs de pénitence appliqués dans les Eglises franques ou anglo-saxonnes. Et, comme c'est de là, à partir de la période carolingienne surtout, que le reste de l'Eglise latine reçut la pratique nouvelle, il est permis de s'en servir pour déterminer le sens exact de cette dernière.

Or, on y voit manifestement que la pénitence infligée,

(1) La théorie, proposée par Löning (*Gesch. des Kirchenrechts*, t. II, p. 468) a été vulgarisée par HARNACK (*Dogmengesch.* III[4], p. 324 sqq) ; HAUCH (*Kirchengesch. Deutschlands*, t. I, l. 2, ch. 4, p. 254 sqq) ; LOOFS (*Leitfaden zur Dogmengesch.*, § 59, 2b-3 sqq.) ; SEEBERG (*Lehrbuch der Dogmengesch.* t. III, § 48, p. 88-90). Ont également admis la théorie : MALNORY (*Quid Luxovienses monachi... ad regulam monasteriorum atque ad communem profectum contulerint*, p. 62-77) ; BOUDINHON (Sur *l'hist. de la pénitence*, dans *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 1897, p. 496 sqq). — Voir, au contraire, les réserves faites par DUCHESNE, dans le *Bulletin critique* de 1883, p. 366, et reprises par BATIFFOL dans *Etudes d'hist. et de théol. positive : pénitenciers et pénitents* (1907), p. 193-194.

(2) Sur cette première forme des pénitentiels, voir GOUGAUD : *Les chrétientés celtiques*, p. 277.

encore que proportionnée aux fautes accusées, n'est plus considérée comme pouvant seule en obtenir le pardon. L'hypothèse est expressément prévue de l'absolution se donnant aussitôt après la confession et le principe se trouve donc ainsi admis que la confession tienne lieu de l'expiation. D'où le nom de « pénitence-confession » (*Beichtbusse*) que certains (1) ont proposé d'appliquer à cette forme nouvelle de la rémission du péché : la conception persiste que le pardon est dû à proprement parler à la pénitence pesonnelle du pécheur ; mais désormais la pénitence est réduite à la confession elle-même.

Cette pratique, bien des historiens, même protestants, n'hésitent pas à en reconnaître l'amorce dans des usages antérieurs. Loofs, par exemple, la rattache à ce qu'il appelle la pénitence « semi-publique », et qu'il avoue n'avoir pas été rare à l'époque de saint Augustin (2). Secberg fait de même (3). Le Dr Poschmann, au contraire, nie catégoriquement qu'il y ait dans l'Eglise latine aucune trace de pénitence privée avant le VIIe siècle (4). Même dans saint Augustin, il se refuse à la reconnaître (5). Il se différencie donc par là d'autres auteurs catholiques qui, sans croire à l'antiquité de la pénitence privée, en admettent tout au moins l'existence à partir de cette époque (6).

La raison de cette attitude semblerait devoir se chercher

(1) P. ex. Loofs, *op. cit.* p. 479, note 1.

(2) Loofs : *op. cit.* p. 340, note 4 ; 343-344 : « Encore illicite, mais fréquente » ; 481-482.

(3) Op. cit. p. 83, comp. avec 84-90 et 92.

(4) *Die abendländ. Kirchenbusse*, ch. 3, p. 204-243. En un sens très général seulement, il reconnaît qu'au Ve et au VIe siècle l'Eglise remettait parfois le péché en dehors du processus de la pénitence publique proprement dite (p. 210-211). Nous verrons plus loin pourquoi, même dans ces cas-là, il se refuse à reconnaître des cas d'une pénitence privée proprement dite.

(5) Voir, p. ex., dans son : *Kirchenbusse und correptio secreta bei Augustinus*, p. 22 sqq., comment il écarte les textes invoqués en ce sens par Loofs.

(6) P. ex. K. Adam : *Die geheime Kirchenbusse nach dem heil. Augustin* 1921. — Dans la recension citée plus haut de l'ouvrage de Poschmann (*Theol. Quartalschr.* 1929, p. 1-66), il fait remonter jusqu'aux origines l'existence de la pénitence privée. Mais la conception très particulière qu'il s'en fait a permis sans peine à Poschmann de répondre à sa thèse (cf. loc. cit. dans ZSKT 1930, p. 227-228). — Poschmann s'oppose de même dans son livre (p. 208 ; 212-226) à Mgr Batiffol à propos de saint Léon, et à M. Tixeront, à propos de saint Césaire d'Arles.

dans une conception spéciale de la pénitence privée. Mais il est fort difficile d'en trouver chez lui une définition quelconque. Celle qui la caractérise par la rémission du péché accordée sans enrôlement parmi les pénitents proprement dits lui paraît la plus simple : elle marque clairement ce qui la distingue de la pénitence proprement dite ou publique (1) ; mais il conteste aussitôt qu'une rémission du péché ainsi obtenue puisse encore être appelée une pénitence privée (2). Et l'on cherche vainement, dans le livre où il porte cette double appréciation, ce qui peut bien être requis en plus (3). A vrai dire et à en juger par les raisons qu'il oppose aux auteurs qui croient la reconnaître dans saint Augustin, dans saint Léon ou saint Césaire d'Arles, sa pensée est toute dominée par des préoccupations d'ordre juridique. Il luit faudrait trouver une entité recensée et cataloguée, à la manière d'un rite classé, dont la liturgie prescrivît et réglât l'emploi dans certains cas. La pénitence privée ne saurait être à ses yeux qu'une seconde forme de la pénitence officielle, reconnue comme voie normale de pardon pour une certaine catégorie de fautes, ayant sa dénomination et ses formules propres, administrée parallèlement à la pénitence publique et donc aussi distincte d'elle que l'est aujourd'hui de l'absolution d'une censure l'absolution proprement dite du péché.

Cette conception toutefois ne lui est point absolument personnelle. Beaucoup s'y rattachent comme lui, qui parlent couramment de pénitence privée où lui se refuse à en prononcer le nom. Tel Loofs qui, malgré sa fréquence, dit-il, à l'époque de saint Augustin, la qualifie d'« encore illégitime » (4) : cette appréciation s'inspire manifestement de considérations juridiques (5). Tels aussi les théologiens

(1) « Hier... liegt eine klare Abgrenzung gegen die eigentliche oder öffentliche Kirchenbusse vor, und wir haben einen festen Begriff, mit dem wir... arbeiten können » (p. 210).

(2) « Man mag darüber streiten, ob das Wort Privatbusse hier noch immer zutreffend ist » (p. 209-210).

(3) La table des matières, au mot « *Privatbusse : Abgrenzung des Begriffs* » ne renvoie qu'aux deux pages qui viennent d'être citées.

(4) « Bei dieser eigentlich noch illegitimen, aber gewiss nicht seltenen Privatbusse » (op. cit.[4], p. 344).

(5) De même sans doute BOUDINHON, que Poschmann cite comme

catholiques qui, si longtemps, ont cru devoir admettre une rémission proprement sacramentelle du péché antérieure à l'accomplissement de la pénitence publique : celle-ci aurait toujours été précédée d'une absolution, et c'est dans la rémission ainsi accordée de droit, au moment même de la confession ou de l'imposition de la pénitence, que devrait se reconnaître la pénitence privée.

Aussi, et malgré l'influence sur l'esprit de Poschmann de ces considérations ou préoccupations juridiques, est-ce ailleurs que se doit chercher la raison dernière de son opinion si radicale en cette matière. Elle est la conséquence de son radicalisme sur la valeur propre reconnue jadis à l'absolution.

Tant qu'elle vit dans l'expiation personnelle du pécheur la cause vraie et unique de la rémission de la faute, et que son absolution, par suite, lui parut proprement destinée à le relever de son excommunication, comment l'Eglise aurait-elle pu songer à remettre elle-même le péché ou même seulement à absoudre en dehors de l'unique expiation, officiellement reconnue, qu'était la pénitence publique ? Provisoirement, comme il arrivait en cas de danger de mort, elle pouvait bien rendre sa paix à qui n'avait pas expié complètement; mais personne n'avait à s'y tromper : dans sa pensée, son geste n'avait pour but que de « consoler » les intéressés et il les laissait, aux yeux de Dieu, au point exact où les avaient amenés leurs dispositions personnelles; il n'avait pas plus pour effet de leur assurer la rémission du péché que de les soustraire, en cas de survie, à l'expiation officiellement due.

Pour arriver à admettre qu'en dehors ou indépendamment

contestant l'existence d'aucun rite pénitentiel : « keinen anderen Bussritus ». La même conception ne se traduirait-elle pas dans l'expression de Göller : « eine kirchlich *geleitete* Privatbusse » (*Studien über das gallische Busswesen*, dans *Archiv. f. Kirchenrecht.* 1929, p. 112 et 126) ? Poschmann, qui l'y relève (ZSKT. 1930, p. 216), la fait sienne. Plus loin cependant (p. 241), il se dit prêt, s'il y avait lieu, à accepter une conception plus large : le seul fait, pour la « *privata secessio* » d'un prêtre déposé, d'être demandée et accordée pourrait suffire à donner à sa pénitence le caractère d'un sacrement... Ne pas oublier toutefois le sens très large que donne M. Poschmann au mot « sacrement », quand il s'agit de pénitence.

de cette pénitence officielle, la rémission du péché se puisse obtenir par voie de recours à l'Eglise, prêtres et fidèles auront donc à se pénétrer de conceptions nouvelles. D'où leur viendront-elles, comment s'établiront-elles dans leurs esprits ? Pour le Dr Poschmann plus que pour personne, c'est là le problème difficile. En contestant que le système pénitentiel destiné à supplanter le précédent ait eu, aux siècles antérieurs, aucune amorce réelle, il s'est condamné à lui donner l'aspect d'une innovation et d'un commencement brusques, qui lui en rendent l'acceptation malaisément explicable.

Son premier livre sur *La pénitence en Occident* (1928) avait déjà fait pressentir que lui aussi, pour s'acquitter de cette tâche, mettrait à contribution l'influence des moines irlandais et anglo-saxons (1). Dans ce sens, nous l'avons dit, la voie est ouverte depuis longtemps et, dès 1897, à la suite de l'américain Lea, M. Boudinhon n'avait pas craint de s'y engager (2). M. Poschmann s'est cru d'autant plus à l'aise pour l'y suivre à son tour qu'il se flattait d'avoir déjà suffisamment établi le caractère sacramentel de l'absolution. Mais il ne semble pas que les découvertes qu'il y a faites l'aient mis en possession de la solution du problème.

Le volume qu'il a publié depuis sur la pénitence dans le Haut Moyen Age (*Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelatter* : 1930) s'ouvre, en effet, sur le tableau de la pénitence dans les Eglises celtiques; mais il s'en faut que la vertu propre de l'absolution y apparaisse plus nettement perçue qu'ailleurs.

Il n'y a point de pénitence publique ; au lieu qu'ailleurs le prêtre, quand il réconciliait les pénitents, leur remettait la peine ecclésiastique dont ils avaient été frappés, dans le système introduit par les moines irlandais, il « réconcilie à l'autel » sans avoir d'abord infligé cette peine. La différence

(1) C'est sur cette perspective que se ferme le volume : « Tatsächlich haben die Missionare aus dem hohen Norden die Sendung gehabt, nicht nur den Bussgeist neu zu beleben. sondern auch dem kirchlich-sakramentalen Busswesen eine neue Gestaltunz zu geben, nachdem seine bisherige Entwickelung auf dem toten Punkt angelangt war » (p. 306).
(2) *Art. cit.*

est donc surtout dans l'absence de l'excommunication préalable. Avant de « délier » le pécheur, on ne le lie pas. Mais on ne l'en tient pas moins à l'écart de la communion et pendant longtemps parfois ; les expiations qu'on lui impose ne sont pas moins rigoureuses qu'ailleurs, tant s'en faut ; et lorsque, après cela, on le « délie » en l'admettant de nouveau à la communion, rien n'indique qu'on attribue à cette décision plus de portée qu'on ne faisait ailleurs. M. Poschmann reconnaît formellement qu'ici encore l'action du prêtre dans la rémission du péché semble se réduire à un traitement moral destiné à obtenir du coupable qu'il se convertisse et que, par sa pénitence, il s'assure lui-même la guérison de ses plaies.

Tout comme les écrivains de l'antiquité chrétienne, les livres pénitentiels de l'Irlande, dans leur appréciation de la pénitence, regardent constamment à la manière dont elle est accomplie (1). C'est donc ici encore à la satisfaction du pécheur que paraît attribuée la vertu d'effacer le péché (*die sündentilgende Wirkung*) et, moins encore que les théologiens de l'Eglise ancienne, les moines irlandais ont songé à se « casser la tête » pour rechercher le rapport qu'il pouvait y avoir entre le pardon accordé par le prêtre et l'action purificatrice de la pénitence elle-même (2)

Il est permis après cela de trouver que le problème est

(1) « Nach dieser Bemerkung könnte es scheinen, als ob die priesterliche Vermittlung lediglich in einer moralischen Einwirkung auf den Sünder bestehe, um ihn zur Bekehrung und Busse zu bestimmen, die dann ihrerseits aus sich die Heilung bewirkte. In Wirklichkeit ist die Stelle aber nur ein Beleg dafür, dass die Bussbücher *nicht anders wie die altchristlichen Schriftsteller*, bei der Beurteilung der Busse, stets das Schwergewicht auf die Bussleistung legen » (*op. cit.*, p. 30-31).

(2) « Wie sich die kirchliche Vergebung zu der *sündentilgende Wirkung der Bussleistung* verhalte, darüber haben sich natürlich die allem Theoretisieren fernstehenden irischen Mönche noch weniger den Kopf zerbrochen als die Theologen der alten Kirche » (*Op. cit.*, p. 32). Pratiquement, d'ailleurs, l'absolution aurait été plutôt rare. Poschmann ne croit pas que, pour les fautes moindres, on revînt la demander au prêtre qui, après avoir reçu l'aveu, avait prescrit la pénitence (p. 33). Le fait d'avoir accompli exactement l'expiation prescrite, suffisait à garantir au pécheur le pardon de ses fautes (p. 32). Seules les longues pénitences entraînant une abstention prolongée de la communion comportaient une réconciliation ou une absolution finale (p. 33-34), entendue au même sens que l'était chez les Pères la réconciliation accordée après la pénitence publique (p. 31-32).

laissé sans solution. Il l'est manifestement pour les Eglises — et elles sont nombreuses en Occident — qui n'ont pas subi l'influence des moines irlandais ; mais ne l'est-il pas aussi pour les autres ? L'absolution, par hypothèse, n'a plus de peine ecclésiastique à remettre ; pas plus qu'ailleurs, d'autre part, elle n'est censée remettre la faute elle-même : où donc, ici encore, est l'action à reconnaître au prêtre dans la rémission du péché ? Qu'on se soit ou non inquiété alors de le rechercher, il reste tout au moins que le système de pénitence dont on parle ne le révèle pas plus qu'un autre. Le problème par conséquent dont il était censé devoir donner la solution en est toujours au même point.

Aussi la question préalable est-elle ici la première à poser à ceux qui en cherchent la solution. Ce problème si difficile à résoudre existe-t-il bien ? Existe-t-il tout au moins dans le sens que l'on dit ? Nous croyons avoir établi le contraire. Il n'est pas exact que l'Eglise des premiers siècles, en réconciliant les pénitents, n'ait songé qu'à leur remettre la peine dont elle-même les avait frappés. C'est bien des liens du péché qu'elle entendait les « délier » et donc l'évolution, si évolution il y a eu, n'a pas son point de départ où l'on prétend le fixer.

La seule question à examiner, par conséquent, est une question de fait. L'Eglise n'a-t-elle jamais, aux premiers siècles, accordé la rémission du péché qu'au prix de la pénitence publique ? A-t-elle considéré alors son pouvoir de pardonner au nom de Dieu comme absolument lié à cette forme d'expiation, ou a-t-elle cru qu'il lui appartenait de l'exercer efficacement là même où, pour des motifs divers, les coupables ne subissaient point cette épreuve ?

Tel est, en effet, le sens vrai auquel se pose le problème de la pénitence privée aux premiers siècles. Sa gravité tout au moins en est là, dans le fait que la pénitence publique ait été, ou non, considérée comme la condition absolue de la rémission du péché par l'Eglise.

Quelle qu'en soit la solution, d'après ce que nous avons dit, elle laissera hors de cause la nature et la valeur propre reconnues à l'absolution : n'aurait-elle jamais été accordée

qu'à la suite ou qu'en vue de la pénitence publique, il reste acquis qu'elle était ordonnée au pardon du péché lui-même. De ce chef, par conséquent, la question posée perd beaucoup de l'importance doctrinale que certains ont cru ou croient encore y devoir attacher. Mais l'intérêt en reste réel quand même. S'il est avéré que le péché pouvait être, et était effectivement remis par l'Eglise où faisait réellement défaut la pénitence publique, l'efficacité propre de l'absolution sacerdotale se trouve forcément mise en plus vive lumière : dans ces cas-là tout au moins, elle ne saurait avoir été restreinte à une levée d'excommunication, et la réfutation déjà faite de cette conception ruineuse du pouvoir des clefs se trouve ainsi complétée et confirmée.

Pour être fructueusement abordé, toutefois, le problème demande à être bien posé ; aussi est-il indispensable de s'expliquer d'abord sur le sens attaché ou à attacher à cette expression de pénitence privée.

II. — Sa distinction de la pénitence publique

1. Une notion étroite et arbitraire de la pénitence privée. — 2. Sans fondement dans le langage ou la pratique des anciens. — 3. Fait rattacher à la pénitence publique ce qu'ils y opposaient. — 4. Méconnaît leur volonté formelle de remettre le péché en refusant la pénitence publique : la réconciliation des hérétiques ; la distinction de deux modes de rémission par saint Léon, Félix III, les conciles et la liturgie d'Espagne. — 5. Notion plus large imposée par l'histoire et expliquant le passage de la pénitence publique à la pénitence privée.

Il semble tout indiqué de la définir par son opposition à la pénitence publique. Tout le monde s'accorde à désigner par cette dernière expression la pénitence accomplie dans l'Eglise par ceux qu'on y appelait les pénitents proprement dits. Certaines Eglises d'Orient distinguaient parmi eux des classes ou degrés, qui n'existaient pas en Occident. Mais partout, dans les réunions liturgiques tout au moins, ils constituaient parmi les fidèles un groupe à part et connu comme tel. Il n'appartenait d'ailleurs pas à chacun de

prendre place parmi eux à son gré. On y devait être admis ou rangé officiellement : ce qui se faisait par « l'imposition de la pénitence », que certains pécheurs « demandaient » spontanément, tandis que d'autres étaient condamnés à « l'accepter » sous peine d'être totalement exclus de l'Eglise. Ainsi devenait-on un « pénitent ». L'accomplissement (*actio*) de la pénitence suivait, qui, au moment où le jugeait à propos l'autorité compétente, aboutissait à la « réconciliation » et à l'admission à la communion avec l'assemblée des fidèles en général.

A ne tenir compte que de l'opposition des mots, celui de pénitence privée semblerait donc devoir s'appliquer à toute expiation du péché subie ou accomplie en dehors de cette organisation officielle. En ce sens, les œuvres de pénitence auxquelles les chrétiens s'appliquent en leur particulier, soit de leur initiative personnelle soit sur invitation ou injonction de l'Eglise, constituent très réellement une pénitence privée, et la question ne se pose même pas de son existence : personne ne conteste que la pénitence privée ainsi entendue ait toujours été largement pratiquée dans l'Eglise.

Mais le sens auquel se pose la question de son existence est beaucoup plus restreint. L'expression, ici, sert uniquement à désigner un mode de pénitence ordonné ou aboutissant en fait à la rémission du péché par l'Eglise sans se confondre avec celui de la pénitence publique.

Cette signification, même, certains la trouvent encore trop générale, et ils prétendent la restreindre. Prenant au sens absolu l'opposition des mots « publique » et « privée », ils écartent de la notion de pénitence privée non seulement la forme d'expiation propre à la pénitence publique, mais aussi toute espèce de publicité. Dès là que la pénitence imposée ou accomplie en vue d'une absolution par le prêtre est d'ordre extérieur ou public et comporte tout au moins une exclusion temporaire de la communion, ils s'interdisent de parler d'une rémission du péché par voie de pénitence privée. Toute publicité de fait dans l'acte même de l'absolution suffit pareillement à leur faire rattacher

à la pénitence publique le pardon ainsi obtenu. Ils ne reconnaissent en un mot la pénitence privée que là où le pardon se demande et s'accorde en dehors de tout témoin, dans le tête à tête absolu du pénitent et du prêtre. Telle est actuellement la manière habituelle dont s'administre le sacrement de pénitence, et c'est celle exactement dont ils prétendent rechercher ou retrouver les traces dans l'antiquité.

C'est la conception la plus étroite de la pénitence privée. Elle est commune non seulement aux non catholiques et aux catholiques, qui en contestent ou en nient l'existence (1), mais aussi à beaucoup de catholiques qui l'admettent, soit, comme beaucoup de théologiens, pour toutes les époques, soit, comme certains historiens à partir tout au moins du IV[e] siècle (2).

A en juger par certaines de ses explications et interprétations, telle serait aussi la conception de Poschmann. Pour consentir à reconnaître un cas de pénitence privée, il lui faut se trouver en présence d'une entité juridique, étiquetée et classée, ayant son domaine propre et réservé et sans relation aucune avec la pénitence publique. En dehors de là, et quelque discrète ou secrète que soit *en fait* la confession et l'absolution, il se refuse à parler, au sens propre, de pénitence privée. Alors même que, comme il arrive en cas de mort, l'absolution suit immédiatement l'imposition de la pénitence, il lui suffit que, *de droit*, en d'autres circonstances, les fautes ainsi pardonnées n'eussent dû l'être qu'après accomplissement de la pénitence publique, pour se croire obligé de rattacher à cette dernière le pardon ainsi accordé : ainsi y aurait-il eu pénitence publique si, dans la prison où le comte Marcellin attendait l'heure de son exécution, saint Augustin l'avait absous des fautes dont il l'invitait à s'accuser s'il y avait lieu ; ces fautes n'étaient-

(1) Tels, p. ex. LEA : *A history of auricular confession and indulgences in the latin Church* (1896) ; BOUDINHON : *art. cit.* dans *Rev. d'hist. et de litt. rel.* 1897, p. 330 ; VACANDARD, dans ses diverses publications sur la confession (p. ex. *Rev. du cl. fr.* t. XXVII, p. 611 et LVII, p. 407-409 ; *Etudes de crit. et d'hist. rel.*, 2[e] *série*, p. 97).

(2) P. ex. RAUSCHEN : *L'eucharistie et la pénitence*, trad. fr. p. 208.

elles point de celles qui, normalement, entraînaient la pénitence publique ? (1).

Les questions de mots sont trop vaines pour qu'on songe à contester à personne le droit de les employer au sens qu'il lui plaît. Chacun demeure donc bien libre de rechercher si, à une époque donnée, la pénitence privée entendue au sens étroit que nous venons de dire était déjà en usage. Pour nous, et quelque réponse qui s'y doive faire, cette question purement chronologique nous paraît en soi d'ordre fort secondaire. Seulement, cette conception si étroite de la pénitence privée nous paraît fausser gravement l'énoncé même du problème que l'on entend résoudre quand on s'occupe de son existence aux premiers siècles.

Elle semble, en effet, lui donner pour objet propre le degré de publicité et la durée plus ou moins longue de l'expiation personnelle exigée aux premiers siècles pour la rémission du péché. Or, et quoi que suggèrent les mots qui servent à l'énoncer, le problème est bien moins ici de l'expiation à accomplir par le pécheur que de l'absolution à donner par le prêtre. Au vrai, la réalité dont il s'agit est celle de l'usage plus ou moins fréquent, plus ou moins adapté aux circonstances, donc plus ou moins varié dans ses modalités concrètes, que l'Eglise a fait jadis de son pouvoir de pardonner le péché.

Posée en termes qui écartent tout danger d'équivoque, la question revient à celle-ci : pour absoudre au nom de Dieu, l'Eglise ancienne n'a-t-elle admis en droit et pratiqué en fait que le mode solennel représenté par la réconciliation consécutive à la pénitence publique ou que le mode strictement privé représenté par l'usage actuel ? Ceux qui conçoivent la pénitence privée au sens étroit que nous avons dit sont obligés de répondre affirmativement et ils se condamnent ainsi à exclure l'hypothèse d'aucun usage ou d'aucune procédure intermédiaires. Dès l'abord et toujours, le pouvoir de remettre le péché se fût exercé sous l'une ou l'autre de ces deux formes rigides, et l'administration de la

(1) « Aliqua occulta impudicitiae peccata ; aliquid unde majore et insigniore paenitentia Deum sibi placare deberet » (*Epist.* 151. 9 ; PL 33. 650).

pénitence, qui apparaît au cours des siècles en perpétuel travail d'adaptation, se serait donc présentée dès son origine sous des traits aussi exactement définis que ceux de la pénitence publique en usage au IIIe et au IVe siècle ou que ceux de la pénitence privée en usage de nos jours.

Historiquement, l'une et l'autre de ces deux hypothèses est également invraisemblable. Une institution pareille ne saurait comporter ni la coexistence telle quelle de deux usages aussi opposés ni le passage brusque de l'un à l'autre. Même dans les organismes sociaux, le mouvement vital procède par ébauches et l'histoire y constate peu de commencements absolus. La pénitence publique ne saurait donc avoir commencé dans l'Eglise sous la forme exacte où elle y apparaît au IIIe siècle, et, si la pénitence privée, comme on est porté à l'admettre, en est une dérivation réelle, elle ne peut s'en être différenciée que progressivement. La conception étroite qu'on nous en présente ne saurait par conséquent pas répondre à ses débuts.

Aussi bien cette conception a-t-elle le grave inconvénient d'être surtout *a priori*. Elle se fonde à la fois sur l'opposition logique des mots « publique » et « privée » et sur le fait qu'actuellement la pénitence privée ne comporte aucun élément d'ordre public. On conclut de là qu'il a dû toujours en être de même et qu'il y a donc eu toujours exclusion totale de l'une à l'autre de ces deux manières de remettre le péché. Or, il n'en est rien, et tout au moins la confession proprement dite de la faute a toujours été secrète ou privée de part et d'autre.

Pour s'offrir à expier le péché en prenant rang parmi les « pénitents », on ne s'en reconnaissait pas moins coupable en particulier devant le prêtre qui admettait à y prendre place. De ce seul chef, par conséquent, la pénitence publique comportait normalement un élément d'ordre privé. Pourquoi donc exclure *a priori* que la pénitence privée ait comporté de son côté, tout au moins en certains cas, quelque élément d'ordre public ? L'opposition des deux appellations n'entraînant point la distinction totale et exclusive des deux

usages, il paraît arbitraire de mettre cette distinction à la base de toutes les recherches sur leur coexistence.

D'autant plus qu'à prendre ainsi son point de départ, on se condamne à confondre ce que les anciens distinguaient, au contraire, fort nettement. L'opposition verbale de nos expressions leur était inconnue : au sens que nous avons dit, ils ne parlaient certainement pas d'une pénitence privée et les mots mêmes de « pénitence publique » étaient chez eux d'un emploi relativement fort rare (1). Dans saint Augustin, par exemple, ils se rencontrent tout au plus une fois. La pénitence de ceux que, dans les Eglises, on appelle proprement les « pénitents » (2) est pour lui quelque chose de très spécial et de très déterminé, dont il parle très souvent ; mais les mots qui lui servent à la caractériser évoquent surtout l'idée d'une excellence, d'une perfection par rapport à une forme de pénitence plus commune.

Elle est la « *pœnitentia gravior atque luctuosior* » (2), la « *pœnitentia major et insignior* » (3), l' « *humilitas major pœnitentiœ* » (4), la « *pœnitentia humilior* », qui, de l'aveu de tous, peut seule guérir les trois péchés universellement reconnus comme « *mortifera* » (5) ; la « *pœnitentia luctuosa et lamentabilis* », dont peuvent être dispensés certains pécheurs qui cependant confessent leurs péchés (6) ; l' « *humillima pœnitentia* », qui ne s'accorde qu'une fois (7). On ne saurait donc poser en principe que pour

(1) Pour les cinq premiers siècles, nous l'avons trouvée une fois dans Gennade (*Lib. dogm.* 53 ; PL 58. 924 B) et dans saint Léon (*ad Rusticum ; inq.* 19 PL 54. 1209 B). — Elle se lit aussi dans le *can.* 2 du concile de Tolède en 400, et trois auteurs s'en servent pour qualifier la pénitence dont Théodose donna l'exemple aux fidèles : Paulin (*vita Ambros.* 14 ; PL 14. 55 C) ; Rufin (H. E. 11, 18 ; PL 21. 525) ; S. Augustin (*sermo* 392. 3 ; PL 39. 1711). S. Ambroise, lui, écrit, à ce propos, que l'empereur « *non erubuit publice agere paenitentiam* » (*De obitu Theod.* 34 ; PL 16. 1396) ; il dit de même que la pénitence qui ne se renouvelle pas est celle « *quae publice agitur* » (*De paenit.* II. 10. 195).

(2) *De fide et opp.* 26.48 (PL 40. 228) ; *epist.* 265. 7 et cf. 2 (PL 33. 1088 et cf. 1086) ; *sermo* 352. 38 (39. 1558).

(3) *Serm.* 352. 3, 8 (M. 39. 1558).

(4) *Epist.* 151. 9 (M. 33. 650).

(5) *De symbolo sermo ad catechum.*, 7-8 (M. 40. 636).

(6) *De fide et opp.*, 19. 34 (M. 40. 220) ; *de unico bapt., cont. Petil.*, xii. 20 (M. 43. 605).

(7) *De div. quæst.* lxxxiii. 26 (M. 40. 18).

(8) *Epist.*, 153. 3, 7 (M. 33. 656).

l'évêque d'Hippone et pour les anciens en général il ait suffi d'une certaine publicité dans l'expiation imposée ou dans l'absolution accordée au pécheur pour constituer ce que nous avons appelé après eux la pénitence publique. A le croire et à ranger pour cela sous cette appellation toute rémission du péché où s'observe quelque publicité, on se trouve conduit à rattacher à la pénitence publique ce qu'eux-mêmes en distinguaient formellement. Ainsi ne saurait-on en voir dans l'exclusion de la communion un trait caractéristique et distinctif sans se mettre en contradiction avec eux. Assurément, elle en était un élément essentiel ; mais elle en était si peu la note propre et spéciale que, de leur aveu formel, on pouvait s'abstenir ou même être exclu de l'Eucharistie sans seulement avoir « demandé » ou « reçu » la pénitence.

Nous le savons en effet, les abstentions volontaires de la communion étaient nombreuses. On assistait à la messe, mais on n'y communiait pas. Le concile d'Antioche condamnait cet abus en 341 (*can.* 2). En 400 celui de Tolède prescrit qu'au bout d'un certain temps on devra avertir ceux qui viennent ainsi à l'église sans jamais y communier : ou bien ils n'ont pas droit à la communion, et leur devoir, en ce cas, est de demander la pénitence ; ou bien ils y ont droit, et ils doivent dès lors éviter de s'abstenir aussi régulièrement (1). Saint Jean Chrysostome constate et déplore cette même abstention volontaire : si l'on ne s'estime pas digne de communier, mieux vaudrait en un certain sens sortir avec les catéchumènes et les pénitents que d'assister ainsi jusqu'au bout aux prières des fidèles (2). Nestorius s'élève de même contre ces fidèles qui s'empressent de sortir de l'église avec les catéchumènes quand arrive le moment du sacrifice eucharistique (3) : on dirait

(1) *Canon* 13 : « De his qui intrant in ecclesiam et deprehenduntur nunquam communicare : admoneantur ut, si non communicant, *ad paenitentiam* accedant ; si non communicant, non semper abstineant ; si non fecerint, abstineantur » (LAUCHERT. *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*, p. 180). Cette prescription s'explique en partie par la suspicion de priscillianisme, que faisait naître pareille abstention systématique de la communion.

(2) *In Ephes. hom.* 111. 4-5 (PG 62. 29-30).

(3) LOOFS : *Nestoriana*, p. 241-242.

dès lors, à Constantinople, l'abus contre lequel s'élèvera plus tard, en Gaule, saint Césaire d'Arles (1). L'usage, en tout cas, attesté par saint Basile, d'imposer pour toute pénitence aux femmes coupables d'adultère cette abstention de la communion, suppose manifestement qu'elle n'avait rien d'exceptionnel. Son explication, en effet, qu'on a voulu par là éviter de rendre notoire leur inconduite, ne se comprend que s'il était normal de s'abstenir de la communion sans être pour cela soupçonné d'assujettissement à la pénitence publique (2). Aussi bien entendons-nous saint Ambroise dénoncer l'illusion de ceux qui s'imaginent faire pénitence — la pénitence officielle, celle qui ne s'accorde qu'une fois — en se tenant éloignés des divins mystères (3).

Le pape saint Sirice fait plus : pour les « relaps », auxquels on refuse la pénitence publique, il prescrit qu'ils assistent avec les fidèles aux prières de la messe sans y communier (4) : c'est l'exclusion de la communion prononcée là même où il y a exclusion de la pénitence publique.

On ne saurait mieux montrer à quel point est étrangère aux anciens l'idée d'une pénitence publique réduite à un éloignement temporaire de l'Eucharistie. S'y attacher soi-même, c'est confondre ce qu'ils distinguent ; c'est grouper dans une même catégorie de pénitents ceux qu'ils opposent entre eux aussi nettement qu'ils font les catéchumènes et les fidèles : les pénitents proprement dits, en effet, prennent place dans l'église à côté des premiers et sont exclus comme eux de la participation aux prières du sacrifice ; les autres, au contraire, pour n'être pas admis à la communion ou pour s'en abstenir, n'en prennent pas moins part avec les seconds à ces prières ; c'est en un mot identifier avec les pénitents proprement dits ceux qui n'ont pas même demandé la pénitence ou à qui elle est refusée.

La contradiction n'apparaît pas moindre de par ailleurs. Dans un certain nombre tout au moins de textes ou de

(1) *Ad serm. S. August., appendix*, 281-282 (PL 39. 2276 sqq.).
(2) *Epist.* 199, *can.* 34 (PG 32. 728).
(3) *De paenit.* 11. 9, 89 (PL 16. 518).
(4) *Ad Himerium epist.*, n. 5 (PL 13. 1137).

faits, où les anciens se défendent formellement d'administrer la pénitence publique, nous les voyons toutefois faire profession de remettre le péché. Le mode de rémission dont ils usent alors ne correspond cependant aucunement à la pénitence privée entendue au sens étroit que nous avons dit et force est donc à ceux qui s'attachent à cette conception d'identifier avec la pénitence publique ce qui y était jadis formellement opposé.

Le plus général et le plus connu de ces faits est celui de la reconciliation des hérétiques simples. Traditionnellement, depuis les jours de saint Cyprien tout au moins, on les opposait aux hérétiques apostats, c'est-à-dire primitivement baptisés dans l'Eglise catholique. Pour ceux-ci la pénitence publique était de rigueur (1). Les premiers, au contraire, en étaient totalement dispensés, ce qui permettait de dire qu'ils étaient reçus sans « pénitence ». D'où la chicane donatiste : « Si, malgré la validité reconnue de mon baptême, je suis encore en état de péché, pourquoi me recevoir sans même exiger de pénitence? » (*Quare apud te vel paenitentiam non ago*) (2). Mais saint Augustin répond par la distinction entre « pénitence » et pénitence. L'*humilior paenitentia* du « pénitent » proprement dit ne lui est pas imposée (3), mais on ne le reçoit pas pour autant sans pénitence aucune : s'il n'en faisait point, il ne pourrait pas être sauvé : « *Imo, nisi egeris* [*paenitentiam*], *salvus esse non poteris* » (4). Et sa réponse est si bien comprise d'une pénitence *in facie Ecclesiae* que le donatiste, persistant à confondre ce que lui distinguait, réplique en demandant pourquoi donc, en ce cas, la pénitence n'a point pour les convertis de l'hérésie les conséquences qu'elle a pour les pénitents proprement dits : pourquoi, après cette pénitence, clercs et évêques conservent-ils l'usage de leurs fonc-

(1) « *Acta paenitentia, per manus impositionem solam recipi* », disait d'eux saint Cyprien (*epist.* 74. 12) en les opposant aux hérétiques simples qu'il voulait rebaptiser. — Sur cette question, voir notre article : *Absolution ou confirmation? la réconciliation des hérétiques*, dans *Recherches de science relig.* 1914, p. 379-382.

(2) Saint Augustin : *epist.* 185. 10, 43 (PL 33. 811).

(3) De unico bapt. cont. Petil. XII-20 (PL 43. 605).

(4) Epist. 185 (*loc. cit.*).

tions ? « *Quomodo, post istam paenitentiam, apud vos clerici vel episcopi permanemus ?* » (1). Saint Augustin répond en expliquant que les cas des hérétiques simples est moins grave que celui des apostats et comporte donc plus d'indulgence ; mais il maintient que, malgré cette différence de culpabilité, le retour à la vérité ne se fait ni pour les uns ni pour les autres sans une réelle pénitence. « *Nec quemquam putes ab errore ad veritatem, vel a quocumque seu magno seu parvo peccato ad correctionem sine paenitentia posse transire* » (2).

Il n'y a donc pas de doute que, pour lui, la réconciliation de l'hérétique simple ne comporte une réelle pénitence très nettement distincte de la pénitence publique. Et comme, d'autre part, cette réconciliation, a manifestement pour lui le caractère d'une véritable absolution, qu'elle a pour but d'assurer aux hérétiques la rémission de leurs péchés (3), de les rendre justes d'injustes qu'ils étaient, de les ramener à la vie (4) ; comme elle les « sanctifie » (5) et que, pour tout dire en un mot, elle fait pour eux ce que fait pour les apostats leur réconciliation après la pénitence publique, force est à tout le monde d'y reconnaître un mode de rémission du péché très nettement distingué de celui de la pénitence publique.

D'ailleurs, le commentaire si expressif de la réconciliation des hérétiques, que nous avons signalé plus haut (p. 106-107) dans dans saint Grégoire le Grand met hors de doute que tel en soit le but et le caractère. S'il l'eût connu, peut-être le Dr Poschmann eût-il jugé vains ses efforts pour atténuer la portée du fait constaté dans saint Augustin. Ici-même cependant le rite réconciliateur lui est apparu comme étant

(1) *Ibid.* 44 (812).
(2) *Epist.* 93. 13, 53 (PL 33. 347).
(3) Malgré la validité de leur baptême, cette rémission n'est pas encore obtenue ; tout au plus, suivant une hypothèse que saint Augustin accepterait comme plausible, l'a-t-elle été d'une façon transitoire (Voir notre *art. cit.* dans RSR. 1914, p. 374-375).
(4) « Quaerimus vos *injustos, ne pernaneatis injusti;* quaerimus perditos, ut de inventis gaudere possimus, dicentes : *Mortuus erat frater et revixit : perierat et inventus est* » (*Epist.* 185. 10, 43 ; PL 33. 811).
(5) « Ad nos transeundo *sanctificatur* » (*Cont. Gaudentium.* I. 12, 13. (PL 43. 711).

d'ordre pénitentiel et comme procurant la rémission des péchés (1) ; il s'est seulement appliqué à en contester l'efficacité propre : c'est un rite d'initiation plutôt qu'un rite de pénitence (2), et la rémission du péché qui y est rattachée ne tient pas à lui mais à la communion de l'Eglise à laquelle il donne accès (3). Toutefois, cela même condamne à lui reconnaître l'efficacité propre qu'il attribue à la réconciliation pénitentielle proprement dite.

Et telle est en effet la conclusion à laquelle il aboutit. L'hérétique simple, quand il se présente pour recevoir l'imposition des mains, se trouve exactement au même point que le pécheur qui, ayant accompli la « pénitence » imposée, est mûr pour la réconciliation (4). N'est-ce point reconnaître que, dans les deux cas, l'imposition des mains accordée par le prêtre a le même but et la même valeur ?

(1) *Die abendländ. Kirchenbusse*, p. 210.

(2) *Ibid.* Dans sa *Kirchenbusse und correptio secreta bei Augustinus*, p. 16 sqq., à laquelle il renvoie ici, il faisait observer en outre que l'importance attachée à ce rite dans la controverse antidonatiste ne prouvait pas nécessairement qu'il se fût produit une modification générale dans la manière de concevoir les éléments traditionnels de la pénitence publique et que, par exemple, l'exclusion de la communion n'y fût plus considérée que comme secondaire. Contre la position adoptée par K. Adam et qui était ainsi visée, la remarque pouvait être opportune ; mais qu'Augustin eût ou n'eût pas modifié la conception traditionnelle de la pénitence publique, le fait seul qui nous importe était ainsi laissé hors de cause : saint Augustin a-t-il admis une rémission du péché par l'Eglise s'obtenant en dehors de la pénitence publique ?

(3) *Kirchenbusse und correptio secreta*, p. 16-18. Dans la pensée de saint Augustin, fait-il observer, la réconciliation accordée à l'hérétique ne fait que permettre au baptême, valide mais jusque-là inefficace, de produire enfin son effet. — Mais ceci ne concerne plus que l'explication de la valeur attribuée par lui soit à l'absolution en général soit à l'efficacité du baptême reçu dans l'hérésie. On sait que, sur ce dernier point, la pensée de l'évêque d'Hippone n'a jamais réussi à se préciser, et, pour concilier la validité du sacrement avec la persistance du péché, il en a été réduit à admettre comme plausible l'hypothèse d'une rémission transitoire : remis au moment même de l'accomplissement du rite sacramentel, il reparaîtrait aussitôt après et ainsi s'expliquerait que, pour les hérétiques comme pour les catholiques baptisés avec des dispositions insuffisantes, les *ficti*, il y eût encore lieu de le leur remettre. (*De baptismo.* I. 12, 18-14 ; PL 43. 119-121 ; cf. RSR 1914, p. 375-376). A elle seule cette considération, dont le Dr Poschmann n'a pas tenu compte, suffirait à faire attribuer à la réconciliation des hérétiques la même valeur d'absolution qu'à celle des « pénitents » en général.

(4) « Der Konvertit... steht auf einer Stufe... mit dem Büsser, der die gebührende Genugtuung geleistet hat und reif für die Rekonziliation ist » (*loc. cit.*, p. 18-19).

Quels que soient théoriquement ce but ou cette valeur, il reste donc qu'on en bénéficie, dans un cas par la voie de la pénitence publique, dans l'autre en dehors de cette voie (1).

Cette distinction de deux voies se montre aussi dans la lettre de saint Léon le Grand à Rustique de Narbonne.

Il s'agit ici (*inq.* 19) de chrétiens qui, baptisés enfants, ont été emmenés par des barbares païens et rentrent maintenant en terre chrétienne, après avoir participé à la vie de leurs maîtres : « *cum illis gentiliter vixerunt* ». Quelle conduite tenir à leur égard, s'ils demandent la communion ? La réponse du Pape distingue deux cas : ou bien ils ont commis quelqu'un des péchés traditionnellement reconnus comme capitaux : adoration des idoles, homicides ou fornications ; et alors il faut leur imposer la pénitence publique : « *ad communionem eos, nisi per paenitentiam publicam, non oportet admitti* ». Ou bien, au contraire, ils n'ont fait que participer aux banquets des païens et manger ainsi des viandes immolées à leurs dieux, et alors, pour les admettre aux sacrements, il suffira, en exigeant qu'ils s'abstiennent à l'avenir des viandes offertes aux idoles, de les purifier par des jeûnes et par l'imposition des mains : « *possunt jejuniis et manus impositione purgari* (2) ».

Deux modes, par conséquent, de purification : l'un est celui de la pénitence publique, l'autre ne l'est pas.

(1) La conclusion est d'autant plus notable que le Dr Poschmann, nous l'avons vu plus haut (p. 16) attribue à saint Augustin, sur la valeur et l'efficacité propre de l'absolution sacramentelle, une théorie opposée à celle des autres docteurs anciens et équivalant, au contraire, à celle des docteurs modernes.

(2) *Ad Rusticum epist.*, *inq.* 19 : « Si convivio solo gentilium et escis immolatitiis usi sunt, possunt jejuniis et manus impositione purgari... Si autem aut idola adoraverunt, aut homicidiis et fornicationibus contaminati sunt, ad communionem eos, *nisi per pœnitentiam publicam*, non oportet admitti » (M. 54. 1209 B). L'hypothèse émise par Vacandard (*Etudes de critique et d'histoire religieuse*, 2e *série*, p. 100), que le pape entend ici un régime spécial, comprenant l'abstinence conjugale et l'inhabilité au service militaire et distingué ainsi par lui de la pénitence publique, produit surtout l'effet d'une fin de non recevoir opposée à un texte difficile. Ce que le pape appelle pénitence publique ne le serait pas ; et ce qu'il lui oppose comme suffisant pour des péchés moins graves le serait !

Ils se retrouvent distingués dans la solution d'un cas analogue par le pape Félix III (488).

La faute à expier est ici de celles que l'Eglise a toujours le plus sévèrement punies : avoir été rebaptisé par les hérétiques, dans l'espèce, par les Vandales ariens d'Afrique. La lettre est adressée aux Evêques de Sicile (1). Par une anomalie sans exemple dans la littérature pénitentielle de Rome, elle prescrit, suivant les diverses catégories de coupables, une pénitence publique à plusieurs degrés. Ainsi applique-t-elle tel quel le canon 11e de Nicée à tous ceux, clercs inférieurs ou laïques, qui, sans y être contraints, se sont offerts à être rebaptisés. Ils auront en tout douze ans de pénitence à accomplir (2). Ceux, au contraire, qui ont été contraints par la violence à recevoir un second baptême, n'en auront que trois : « *In paenitentia per triennium durare decernimus, et per manus impositionem ad societatem recipi sacramenti* » (3).

Jusqu'ici c'est donc la pénitence proprement dite ou publique. Mais voici le cas des enfants — impubères : « *investes* ». — Eux n'ont péché que par ignorance : « *quibus ignorantia suffragatur aetatis* ». Aussi suffira-t-il, dit la lettre, de les retenir quelque temps sous l'imposition des mains pour leur rendre la communion : « *Aliquamdiu sub manus impositione detentis reddenda communio est* ». Et, pour préciser davantage en quoi consiste le mode de purification ainsi prescrit, elle ajoute en propres termes que ce n'est point celui de la pénitence proprement dite : ils ne sont pas capables de cette censure : « *Nec eorum expectanda paenitentia, quos excipit a coercitione censura* ». Vu d'ailleurs la fragilité de leur âge, au cours même de la péni-

(1) Jaffé 609. Nous citons le texte donné par Thiel, t. I, p. 260 sqq., et divisé en chapitres.

(2) *Ch.* 3 (Thiel, p. 263-264). Après trois ans passés parmi les « *audientes* », ils devront pendant sept ans être soumis aux mains des prêtres parmi les pénitents (7 *annis subjaceant inter paenitentes manibus sacerdotum :* ainsi le traducteur latin rend-il l'ὑποπεσοῦνται grec : voir Funk *: Kirchengeschichtl. Abhandlungen* t. I, p. 193) ; après quoi, deux ans encore, tout en assistant au sacrifice, ils devront s'abstenir de l'offrande : c'est le degré des « *consistants* » grecs.

(3) *Ch.* 21 (Thiel. 265).

tence, il pourrait leur arriver de commettre des fautes qui les en rendraient encore passibles, et, comme elle ne peut être imposée qu'une fois, il a fallu pourvoir pour eux à ne pas la leur rendre impossible : « *Quod est a nobis provide constitutum, ne hi, quibus in terreni labe contagii plus minusve restat ad vitam, dum adhuc in paenitentia sunt, paenitenda forte committant* » (1).

Cette fois, on le voit, le document ne permet pas seulement de constater le fait de la purification par l'Eglise sans l'assujettissement à la pénitence publique ; il atteste aussi l'intention de purifier en dehors d'elle et l'on comprend donc l'embarras où se trouvent réduits à ce propos ceux qui nient l'existence à cette époque de toute pénitence privée.

Aussi le Dr Poschmann, à qui la conception étroite qu'il s'en fait interdit de la reconnaître soit dans cette lettre soit dans celle que nous avons citée tout à l'heure de saint Léon le Grand, s'applique-t-il à en éliminer la mention dans l'une et dans l'autre. La « *manus impositio* », dont il y est question pour ceux qui sont exemptés de la pénitence publique, n'équivaudrait nullement à un acte de réconciliation ou d'absolution sacerdotale (2). En parlant de les purifier en même temps par des jeûnes — « *jejuniis et manus impositione purgari* », — saint Léon inviterait à y voir uniquement un exercice de pénitence destiné à préparer les intéressés à recevoir la communion (3). Et la formule de Félix III — « *aliquamdiu sub manus impositione detentis reddenda communio est* » — se devrait entendre au même sens. Elle s'y prête difficilement, il est vrai ; mais on l'estime parallèle à celle qu'emploie le même Félix III pour les adultes astreints à la pénitence publique : « *Septem annis subjaceant* INTER PAENITENTES *manibus sacerdotum* », et la conclusion suit alors qu'elle doit s'entendre elle aussi d'une obligation pour les enfants d'être

(1) *Ibid.* (p. 264).
(2) « Ist nicht ohne Weiteres der Rekonziliation gleichzusetzen ; auch nicht als Rekonziliationsakt » (*Kirchenbusse und Correptio secreta bei Augustinus*, p. 73 et 74).
(3) *Ibid.* p. 74.

associés pendant quelque temps aux pénitents publics, afin de recevoir avec eux l'imposition des mains (1).

C'est dire que le pape, tout en se défendant expressément de vouloir imposer la « pénitence » publique à ces adolescents, la leur a bel et bien imposée ; il l'a seulement prescrite plus courte. On ne saurait mieux détourner un texte de la pensée de son auteur.

En fait, le parallélisme invoqué est purement apparent. La formule employée pour les adultes porte en toutes lettres qu'ils sont mis au rang des « pénitents » (*inter paenitentes*). Elle traduit l'ὑποπιπτέτωσαν du canon de Nicée et correspond au degré des « prosternés » (2). Celle, au contraire, qui concerne les enfants (*sub manus impositione detentis*) ne dit rien de pareil. L'intention formellement exprimée dont elle s'inspire est d'exclure qu'ils soient rangés parmi les « pénitents », et elle reparaît, en effet, vers la fin de cette même lettre pour les mettre en opposition avec eux.

Parlant de l'accueil à faire ou à ne pas faire aux diverses catégories des convertis dont il vient de régler la condition, le pape y distingue le « pénitent » de celui qui est seulement « *sub manu sacerdotis* » : « *Ne quis... paenitentem vel sub manu positum sacerdotis... suscipiat* » (3). L'interprétation proposée est donc à écarter de tout point et ce premier effort pour ramener le cas des enfants à celui des adultes demeure pour le moins sans résultat.

On ajoute que la procédure pénitentielle prescrite à leur endroit n'a rien de secret ; que tout, la faute comme le pardon à obtenir, est du domaine public et relève uniquement de la discipline ecclésiastique (4). Mais ces considérations, dont la justesse, quand il s'agit de la rebaptisation si sévèrement punie chez les adultes, est pour le moins contestable, laissent elles aussi la question intacte : le même

(1) « Dass auch sie eine Zeitlang mit den öffentlichen Büssern die Handauflegung erhielten » (*Ibid.* p. 73).

(2) Sur l'embarras où se trouvèrent les Latins pour transposer dans leur langage les formules pénitentielles de Nicée, voir Funk. *loc. cit.*

(3) *Ch.* 6 (Thiel, p. 265).

(4) *Kirchenbusse und Correptio secreta...* p. 74-75 et *Abendländ. Kirchenbusse*, p. 211.

péché remis aux uns par la seule voie de la pénitence publique ne l'est-il pas aux autres en dehors d'elle ?

Finalement d'ailleurs on en convient, et, tout en persistant à nier que la réconciliation accordée à ces derniers constitue la pénitence privée, on conclut à quelque chose d'intermédiaire (*ein Mittelding*) entre la pénitence publique et la pénitence purement subjective obtenant le pardon des péchés quotidiens sans l'intervention du prêtre (1) : une absolution, par conséquent, très certainement accordée par les prêtres, que les contemporains distinguent aussi très certainement de la pénitence publique, mais où l'on se refuse aujourd'hui à voir la pénitence privée. N'est-ce pas avouer que l'on se bute à une question de mots ou plutôt que, pour s'être fait de la pénitence privée une conception trop étroite, on se condamne à rattacher à la pénitence publique ce que les documents lui opposent ?

D'autant plus qu'en prescrivant ainsi ce traitement plus bénin d'un même péché, rien n'indique que les papes aient eu à l'instituer ou à l'établir exceptionnellement pour la circonstance : tout porte à croire, au contraire, qu'ils se sont bornés à prescrire l'application à un cas particulier d'une pratique ou plutôt d'un principe de par ailleurs usuel et courant.

Tout au moins, voyons-nous qu'ailleurs, en cas de maladie, il est considéré comme normal de recevoir ce qu'on appelle le « *viaticum* » ou la « *benedictio viatici* » au lieu de la pénitence proprement dite. On échappe ainsi, en cas de survie, aux assujettissements et irrégularités que celle-ci entraîne. Nous avons déjà constaté le même fait pour l'imposition des mains aux convertis de l'hérésie. Le concile de Girone en 517 le dit explicitement pour le « *viaticum* » : ceux qui l'ont reçu et qui, après coup, n'ont pas fait profession publique de pénitence à l'église, peuvent, s'ils n'ont pas les vices qui en excluent, être admis à l'ordination.

« Is qui, aegritudinis languore depressus, *paenitentiae benedictionem*, quam *viaticum* deputamus, per communionem acceperit,

(1) « Ein Mittelding zwischen der kirchlichen *paenitentia luctuosa* und der rein persönlichen *paenitentia quotidiana* » (*ibid.*).

et postmodum reconvalescens *caput paenitentiae in ecclesia publice non subdiderit*, si prohibitis vitiis non detinetur obnoxius, admittitur ad clerum » (1).

Aussi, lorsqu'il s'agit de malades encore jeunes, est-ce cette forme de pénitence qui est prévue comme préférable : la fragilité de leur âge fait éviter de leur accorder la pénitence proprement dite ; on reconnaît la préoccupation déjà notée dans la lettre de Félix III. « *Juvenibus paenitentia non facile committenda est propter fragilitatem aetatis* », porte donc un canon du concile d'Agde en 506 ; mais il ajoute aussitôt qu'on peut leur accorder le « viatique » : « *Viaticum omnibus in morte positis non negandum* » (2).

La liturgie mozarabe nous a conservé de fait, une « *oratio viatici* » spéciale pour les jeunes gens en danger de mort, à qui l'on « n'ose pas imposer le joug de la péni-

(1) *Can.* 9 (Mansi VIII. 550). Le sens du canon ne fait aucune difficulté : avoir incliné la tête publiquement à l'église pour la pénitence serait y avoir pris place parmi les « pénitents » publics pour recevoir avec eux l'imposition des mains qui leur était propre. C'est donc vouloir obscurcir un texte clair que d'en chercher l'interprétation dans le canon 54 d'un concile de Tolède, postérieur de plus d'un siècle (633) et lui-même si obscur que M. Poschmann (*op. cit.* p. 150, *note* 3), tout en prétendant y trouver un supplément de lumière, n'arrive pas à en déterminer le sens exact. Il aboutit, par contre, à découvrir que le « *viaticum* » opposé dans le nôtre à la pénitence publique se doit entendre uniquement de celui qui a été reçu par pure dévotion, sans que le malade eût conscience d'aucune faute grave (*ibid.*, p. 150). La réserve « *si prohibitis vitiis non detinetur obnoxius* » ne viserait point le moment présent, quand le candidat demande à entrer dans la cléricature, mais se rapporterait au temps, peut-être fort lointain, où il reçut le « *viaticum* ». Le sens serait que l'irrégularité n'existe pas si, à ce moment-là, le candidat actuel n'a pas eu besoin de recevoir la pénitence pour quelque faute grave. L'interprétation fait donc une violence manifeste à la grammaire. Elle transpose dans le passé ce qui est dit du présent. Elle est contredite d'ailleurs par deux conciles ultérieurs qui reprennent le même cas. La solution donnée est la même, mais la réserve qui s'y ajoute également s'y énonce en termes qui excluent le sens proposé ici. A lui seul, le fait d'avoir reçu la pénitence en danger de mort, ne crée pas une irrégularité. Après coup, on peut quand même être admis aux ordres, sous réserve qu'on n'en soit pas indigne de par ailleurs : « Possunt, PRO MORUM PROBITATE, *ad gradus ecclesiasticos pervenire* » (Conc. Tolet. IV (633), *can.* 54 ; Mansi. X. 632). « SI ADSIT TAMEN IN TALIBUS PROBITAS MORUM » (C. Tolet. XIII (683), *can.* 10 ; Mansi. XI. 1071 E). Ce dernier rappelle explicitement les décisions sur ce point des conciles antérieurs et la formule « *si prohibitis vitiis non detinetur obnoxius* » a donc ici sa véritable traduction.

(2) *Canon* 15 (Mansi VIII. 327). On remarquera le voisinage chronologique et géographique de ce concile et de celui de Girone.

tence » proprement dite. A eux plus tard, s'ils survivent, de se résoudre à la « *paenitentia legitime agenda* » ; pour le moment, tout en demandant à Dieu de leur conserver la vie qui leur permettra de le faire, on leur accorde la communion et l'on supplie le Seigneur, s'ils meurent en effet, de les admettre à la vie éternelle (1) : ce qui, d'après les usages et le style de l'époque, équivaut à la prière sacerdotale procurant le pardon du péché.

Liturgie usuelle d'ailleurs. L'auteur d'une vie des évêques de Merida en Espagne, qui écrit peu après saint Grégoire le Grand (2), nous met sous les yeux les deux formes de pénitence ainsi prévues pour les mourants. La première, la « pénitence » tout court, est accordée à un jeune clerc attaché à l'Eglise de Sainte-Eulalie, qui vient de raconter comment il a vu le Seigneur l'inviter lui-même à venir prendre place dans son paradis. Avant de mourir, il demande à recevoir la « pénitence » en on la lui accorde.

«*Mox coepit animus ejus flagrare desiderio percipiendae paenitentiae. Qua confestim accepta,... defunctus est* » (3).

La seconde, au contraire, est seule accordée à une espèce d'ivrogne, à qui, pour le moment, est refusée la première. Ses habitudes ignobles avaient longtemps scandalisé les gens du monastère auquel il était attaché. A la fin cependant, la honte qui lui est faite de son état, le décide à se convertir. Tombé malade, lui aussi demande la « pénitence » et la communion : « *Flagranti animo paenitentiae remedium mox appetit* ». Mais le doute sur ses dispositions, — fièvre ou intention plus ou moins droite : *phrenetica aut improba*

(1) « *Oratio viatica super juvenem infirmum.* — Deus omnipotens, qui, diversam humani generis necessitatem prospiciens, *multimoda* consolationum tuarum *genera* contulisti, te supplices deprecamur, ut hunc famulum tuum horrendae mortis periculo proximum *propitia pietate* respicias, ut cui nos, *pro juvenili aetate vel incerta professione, jugum paenitentiae imponere non audemus*, hujus *supplicationis viatica professione subvenias, eique communionem dominici corporis et sanguinis impertias;* stipendio vitae superstitis ad AGENDAM LEGITIME PAENITENTIAM supplicamus ut tribuas, aut, si eum arcessiri praeceperis, fidelium tuorum gregi aeternae vitae participatione conjungas » (*Liber ordinum:* éd. FÉROTIN, p. 86-87).

(2) Pas après le milieu du VIIe siècle, concluent les Bollandistes (*A. SS. nov.* t. I, p. 312 C).

(3) *De vitis et meritis patrum Emeritensium*, cp. 1 : *A. SS.*, *loc. cit.*, p. 318 E ; PL 80. 122 A-B.

mente ? — fait qu'on lui refuse pour le moment la « pénitence plénière » : il devra, en attendant, se contenter de la « grâce du viatique » : « *Almus pater... paenitentiam plenariam dare distulit sed tantumdem ei viaticam gratiam impertivit* ». Cependant, les trois jours qui suivent se passent pour lui dans les larmes et dans des dispositions qui font de ses derniers moments une véritable réparation du passé. Il meurt avec l'assurance que ses péchés lui ont été pardonnés (1).

Il peut suffire, provisoirement, de ces quelques faits pour prouver qu'aux premiers siècles, sans les désigner par une appellation commune, on distinguait très nettement certaines rémissions du péché accordées par l'Eglise de celle qui s'obtenait par la voie de la pénitence publique. Il y aura lieu de rechercher ce que chacune d'entre elles avait d'usuel et dans quelle mesure elles étaient mises à profit par les fidèles. Mais, dès maintenant, le contresens historique est manifeste d'une conception de la pénitence privée qui, pour être arrêtée d'avance et en fonction des usages actuels, oblige de les rattacher à la forme de pénitence à laquelle on les opposait jadis.

L'arbitraire n'en éclate pas moins, quand on passe à la pratique irlandaise. L'expiation, ici, n'apparaît ni moins longue ni moins rigoureuse que celle de la pénitence publique. Elle comporte aussi, régulièrement, l'exclusion prolongée de la communion. La règle y est également que, pour absoudre, on attende l'achèvement de la pénitence imposée. Cette absolution elle-même se présente comme une « réconciliation avec l'autel », comme un retour à la communion : « *reconcilietur altario* » ; « *recipiatur ad communionem* » (1). Rien donc ne manque de la pénitence publique, que l'enrôlement dans une catégorie de fidèles soumis à des rites liturgiques spéciaux et contractant, de ce chef, pour

(1) « Tribus diebus totidemque noctibus lacrimis et confessione mirifica satisfecit. Tertio post haec die, migraturus e corpore et valefaciens cunctis fratribus sic ait : Cognoscite quia omnia delicta mihi dimissa sunt » (*Ibid.*, cp. 2 ; *A. SS.*, p. 320 D ; PL. 80. 125-126.

(2) Expressions des « pénitentiels » irlandais relevés par M. Poschmann lui-même : *Die abendländ. Kirchenbusse im frühen Mittelalter*, p. 31.

toute leur vie, un certain nombre d'obligations ou d'incapacités juridiques (1). Mais, c'est assez pour qu'on n'hésite pas à parler de pénitence privée. Même, pour ces Eglises, on admet qu'il n'en existait point d'autre.

En fait, donc, on en accepte le critère qu'on en avait rejeté. Ailleurs, malgré les absolutions accordées sans assujettissement à la liturgie spéciale et aux conséquences juridiques de la pénitence publique on déclarait n'apercevoir aucune trace de la pénitence privée; ici, l'on n'en demande pas davantage pour la proclamer seule en usage. N'est-ce point se désavouer ?

Aussi, et ne serait-ce que pour éviter d'ajouter cette confusion des mots à la complexité des choses, paraît-il commandé de se faire de la pénitence privée à son origine une conception beaucoup plus large. Puisque la notion de pénitence publique était jadis très nettement définie et qu'elle s'appliquait uniquement à la pénitence des pénitents proprement dits, il s'impose de voir dans l'absence réelle de cette forme d'expiation le trait caractéristique de la forme de rémission du péché que nous lui opposons sous le nom de pénitence privée.

Il ne suit pas de là que de l'une à l'autre s'établisse une différence totale : plusieurs éléments, la confession, l'abstention ou l'exclusion momentanée de la communion, l'absolution par l'imposition des mains, peuvent leur être communs. Il n'y aura même pas à parler à ce propos de deux « pénitences » : dans le langage des anciens, ce que nous appelons pénitence ne portait point ce nom-là ; officiellement, juridiquement, la vraie, la proprement dite, et, en ce sens, la seule pénitence ecclésiastique était la pénitence publique. Mais, dans ce qu'ils désignaient ainsi d'un mot n'exprimant que l'attitude imposée au pécheur lui-même, eux comme nous reconnaissaient aussi l'exercice du pouvoir de remettre le péché appartenant à l'Eglise, et, à désigner en général ce pouvoir, comme on le fait aujourd'hui, par le nom de pénitence, on peut parler sans les

(1) *Ibidem :* résumé des pp. 8-10.

contredire d'une seule pénitence qui, suivant les cas, s'administrait de deux manières différentes.

Sous la forme solennelle et l'on dirait presque canonique, que caractérisait l'enrôlement parmi les « pénitents », c'était la pénitence publique. Dès là que, pour un motif quelconque, cet enrôlement faisait défaut et que néanmoins le péché était remis par l'Eglise, il y a lieu, pour nous, de parler de pénitence privée.

Celle-ci, par conséquent, peut se présenter sous des formes multiples. Comme elle exclut le trait caractéristique de la pénitence publique, elle peut aussi ne comporter aucun de ses rites et de ses formalités, et tout, alors, non seulement l'aveu du péché mais aussi l'expiation à en faire et l'absolution à en recevoir, y restera secret. Mais cette suppression peut aussi n'être que partielle, et ainsi arrive-t-il que soit l'expiation, soit l'absolution, soit l'une et l'autre comportent de fait une certaine publicité ; mais dès là qu'y fera défaut le trait caractéristique de la pénitence publique, c'est de pénitence privée qu'il y aura lieu de parler.

La simplicité et la clarté de langage que comporte cette conception n'en est d'ailleurs pas le seul avantage. Elle aide aussi à comprendre ce qui est si difficile à expliquer dans l'autre, le passage insensible d'un système pénitentiel fondé sur la pratique courante de la pénitence publique à celui que caractérise, au contraire, la pratique de plus en plus exclusive de la pénitence privée. L'évolution a pu se produire sans à coup et sans transitions brusques, par le simple jeu des institutions déjà existantes.

Pour remettre en honneur la pénitence, les moines réformateurs du VIIe siècle n'ont pas eu à créer ou à faire accepter un mode nouveau de remettre le péché. Pas plus que l'usage de la confession au prêtre, celui de l'absolution prompte n'a été inventé par eux. Leur initiative a été surtout de généraliser les modes de pardon simplifiés qui existaient déjà ; ils les ont étendus jusqu'à des fautes qu'ailleurs ou à un autre âge on se fût interdit de soustraire au mode solennel ; c'est ainsi qu'ils les ont rendus

plus communs et les ont fait se substituer peu à peu à la pénitence publique.

Si, par là, ils ont contribué à faire prévaloir la pénitence privée et à remettre en honneur parmi les laïques la pénitence tout court, la raison n'en est pas précisément à chercher dans une exagération de la vertu reconnue précédemment à l'absolution ; elle se trouve dans le renouveau de foi à cette vertu, que la renommée de leur sainteté leur permit de produire dans les âmes. A cela près, en choisissant parmi les moyens de remettre les péchés ceux qui leur parurent les seuls ou les plus acceptables de leur temps, ils se montrèrent moins novateurs qu'hommes de tradition. De tout temps, nous allons le voir, la règle qui avait présidé dans l'Eglise à l'exercice du pouvoir de remettre était celle d'une adaptation de la pénitence aux possibilités du pécheur non moins qu'à la gravité du péché. C'est là, peut-on dire, la loi interne suivant laquelle s'est accomplie l'évolution de la pratique pénitentielle et toute conception de la pénitence privée qui la méconnaît se révèle par là même inacceptable. De s'y adapter, au contraire, est une garantie de justesse et d'exactitude, et voilà donc encore dont peut se recommander la notion que nous en avons proposée.

Au lieu de partir d'un point de vue arbitraire, choisi *a priori*, elle s'obtient toute par la considération de ce que les anciens opposaient eux-mêmes à la pénitence publique. Aussi est-elle admise également par les catholiques comme le P. d'Alès (1) ou le Dr K. Adam (2) et par des protestants

(1) *L'édit de Calliste*, p. 425.

(2) *Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin*, p. 138 et 148. Dans sa recension du livre de Poschmann (*Die abendländ. Kirchenbusse im Ausgang des christl. Altertums*). K. Adam, tout en conservant cette notion très générale de la pénitence privée, l'élargit au point d'y rattacher jusqu'à la pénitence imposée aux « pénitents » proprement dits (*Theolog. Quartalschrift*, 1929, p. 30-31). Ainsi arrive-t-il à y reconnaître, non plus, comme il avait fait jadis, une nouveauté introduite par saint Augustin, mais la pénitence traditionnelle de l'Eglise. — Malgré ce qu'ont de séduisant et peut-être de juste certaines des suggestions émises à ce propos par le professeur de Tubingue, on ne peut s'empêcher de reconnaître ici encore une de ces synthèses qui survolent les documents au point de n'en plus apercevoir ou retenir le contenu réel. On en vient ainsi à identifier la pénitence privée avec ce que les anciens considéraient le plus manifestement comme pénitence publique.

comme Loofs (1), K. Holl (2) et Seeberg (3). Loofs, en particulier, exclut nettement que l'exclusion temporaire de la communion puisse suffire à caractériser la pénitence publique : « Dans ce cas, dit-il, on ne peut parler que d'une pénitence privée dirigée par l'Eglise (4). » Il emploie aussi l'expression de « pénitence semi-publique » pour le cas où l'expiation imposée demeure d'ordre public. M. Tixeront fait de même, et il entend par là une pénitence publique atténuée, sans enrôlement parmi les « pénitents », d'où serait dérivée la pénitence strictement privée telle qu'elle a été administrée plus tard (5).

C'est en se plaçant à ce même point de vue que le P. Harent excluait la dualité de la pénitence publique et de la pénitence privée.

« La pénitence privée, écrivait-il, n'apparaît pas comme une institution spéciale, comme une seconde espèce de pénitence opposée à la première, mais comme un diminutif, un abrégé, un dérivé de la première. Il n'y a pas dualité de pénitence, mais en quelque sorte unité. Et, de fait, on pourrait composer de toutes pièces la pénitence secrète ou privée en ne prenant que des éléments détachés de la pénitence publique (6). »

A quoi faisait écho Mgr. Batiffol :

« Ne disons pas : il y a une pénitence publique, et il n'y a pas de pénitence secrète. Disons : il y a une consultation secrète, une satisfaction publique, une réconciliation publique. Le jour où toute cette publicité disparaîtra, il n'y aura pas une institution nouvelle, mais la modification d'une seule et même institution préexistante (7). »

On ne saurait mieux dire, à condition toutefois de ne pas trop retarder cette disparition de la publicité. Sans être

(1) *Leitfaden zum Studium der Dogmengesch.* § 45, 7 b, p. 340, note 4.
(2) *Enthusiasmus und Bussgewalt*, p. 276.
(3) *Lehrbuch der Dogmengesch.* t. II, § 32, p. 350-353.
(4) *Loc. cit.*
(5) *Comment se confessaient les chrétiens des premiers siècles*, dans *L'Université catholique* du 15 mars 1913, p. 231 sqq. — Telle est aussi, semble-t-il, la conception de Pohle : *Lehrbuch der Dogmatik*, III[4], p. 401-402.
(6) *La confession : nouvelles attaques et nouvelle défense*, dans les *Etudes*, t. 80 (1899), p. 594.
(7) *Etudes d'hist. et de théol. positive : les origines de la pénitence* (1904), p. 208-209.

encore totale, ne pouvait-elle pas être déjà partielle ? N'arrivait-il pas qu'elle fût totale en certains cas, à une époque où elle ne l'était pas encore pour l'ensemble des cas ? Et nous arrivons ainsi à la question de fait : la pénitence privée, telle que nous l'avons définie, a-t-elle, et depuis quand, existé dans l'Eglise ?

III. — L'exacte position du problème

1. Ni le rite ni la manière dont est remis le péché. — 2. Ni le fait d'une absolution privée de la faute avant la pénitence publique. — 3. Le seul fait de la rémission du péché sans pénitence publique : deux catégories de péchés à examiner.

L'appellation de pénitence privée appliquée à toute rémission du péché accordée par l'Eglise sans accomplissement préalable de l'expiation propre à ceux qu'elle appelait les « pénitents », a sa justification, nous venons de le voir, dans l'histoire ; elle oppose à ce que nous appelons pénitence publique tout ce que les anciens y opposaient eux aussi. Ce n'est pas à dire pour cela que cette conception d'ensemble leur fût familière. Le groupement, ici, est le fait de l'historien, et il serait vain de prétendre le retrouver tel quel aux premiers siècles. Pas plus qu'on ne connut dès lors le groupe des sept sacrements destiné à se circonscrire si nettement plus tard, on n'eut conscience de posséder un organisme pénitentiel s'opposant à celui de la pénitence publique.

Rechercher si la pénitence privée existait à l'époque de Tertullien, de saint Augustin ou de saint Grégoire n'est donc pas nécessairement rechercher si elle leur apparaissait comme un système de rémission nettement défini, destiné à servir pour les fautes d'une certaine catégorie plus ou moins définie elle-même. Ces précisions et ces classements ne se produisent d'ordinaire qu'après coup, et qui prétend retrouver une institution telle qu'elle fut à ses origines doit faire abstraction de ses spécifications et de ses déterminations ultérieures. L'enquête doit porter sur les réalités elles-

mêmes, et, dans le cas présent, l'objet propre en est le fait de rémissions de péchés accordées par l'Eglise en dehors de ce qu'elle appelait et de ce que nous appelons avec elle la pénitence publique.

Le but poursuivi n'est donc pas de préciser le mode ou les rites suivant lesquels se produisaient ces sortes de rémissions ; la détermination positive peut en demeurer impossible : ne l'est-elle pas en grande partie pour la pénitence publique elle-même ? (1) La manière exacte dont on y procédait à la confession et à l'absolution, c'est-à-dire à ce qui nous paraît à nous le plus important, échappe en grande partie à nos regards. Si donc il en est ainsi là même où la rémission du péché revêt son caractère le plus liturgique et le plus solennel, à plus forte raison peut-il en être de même là où, par hypothèse, elle peut s'accomplir en dehors de toute solennité et de toute mise en scène liturgique.

Sans doute la réconciliation solennelle se faisait par une imposition des mains accompagnée d'une prière : ainsi s'explique l'attribution courante à la supplication sacerdotale de la rémission du péché. Mais cette prière, nous sommes loin d'en connaître le texte primitif, ou même si, avant le ve ou le vi^e^ siècle, il en exista quelque part une formule officielle uniforme : là comme ailleurs, ou plus qu'ailleurs, tout porte à croire que large place fut laissée

(1) On n'arrive, par exemple, pas à se mettre d'accord sur la condition faite aux « pénitents » en Occident : étaient-ils, avaient-ils toujours été renvoyés de l'Eglise en même temps que les catéchumènes, après les lectures, avant l'offertoire ? Quand et comment leur était accordée la réconciliation ? Une lettre du pape Innocent I nous apprend qu'à Rome, au début du ve siècle, ils la recevaient le jeudi saint. Mais elle ne dit pas que cette date fût ou eût été toujours et partout exclusive ; la pratique de saint Cyprien (*epist.* 59. 15-16) paraît y contredire. Elle laisse d'ailleurs en dehors le cas des malades réconciliés au moment de la mort, et le mode de ces absolutions cependant si fréquentes nous échappe donc absolument. La distinction bien connue des degrés ou classes de pénitents en Orient ne fait point qu'on sache exactement le moment où s'y donnait l'absolution proprement dite : peut-être au passage du degré des « prosternés » à celui des « consistants » ; rien ne prouve que ceux-ci, avant d'être admis, le moment venu, à la communion, aient eu à recevoir une nouvelle et spéciale imposition des mains. D'autre part cependant, ils semblent bien avoir compté jusque là parmi les « pénitents » : à quel moment donc et de quelle manière l'absolution leur était-elle accordée ?

longtemps à l'initiative personnelle ; on ne saurait, en tout cas, affirmer sûrement que la prière proprement réconciliatrice différât matériellement de celle qui accompagnait les impositions des mains faites aux pénitents au cours même de leur pénitence : l'intention du prêtre pouvait suffire à lui donner alors le caractère absolu et définitif qu'elle n'avait pas précédemment.

Quelle qu'elle fût, d'ailleurs, on peut croire que cette même prière servait encore pour les réconciliations moins solennelles. Tout au moins paraît-il certain que là aussi on procédait, au moins parfois, par forme de prière. Comme l'avait prescrit saint Jacques pour le cas des malades, les prêtres « priaient sur le pécheur », et telle est la pratique attestée par Origène lorsqu'il reproche à certains prêtres de prétendre délier ainsi jusqu'aux péchés les plus graves.

On peut aller plus loin et se demander si l'essentiel de ce que nous appelons l'absolution ne pourrait pas se reconnaître dans le fait même qu'un prêtre, après examen de la faute reconnue ou avouée devant lui par le pécheur, l'autorisait à prendre part quand même ou de nouveau à la communion. C'est ce qu'on a appelé « l'absolution en acte ». Etant donné la nature particulière du sacrement de pénitence, comme il consiste uniquement dans le jugement rendu par le prêtre sur le péché soumis à son appréciation, rien n'empêche, semble-t-il, abstraction faite des déterminations ultérieures de l'Eglise, qu'il ait pû revêtir parfois cet aspect simplifié : la garantie ainsi donnée au pécheur qu'il peut, malgré la faute commise et avouée, participer à la communion, n'équivaut-elle pas, en somme, à la restitution qui lui était faite de cette même faculté à la fin de la pénitence publique (1).

(1) M. Poschmann (*op. cit.*, p. 271, *note* 6) objecte qu'il faudrait tout au moins s'assurer que le prêtre, en autorisant ainsi le pécheur à communier, entendait bien lui remettre lui-même le péché (dass der Priester selbst ihrer dirigierenden Tätigkeit dem Büsser eine sündentilgende Wirkung beigelegt hätten). Mais on ne voit pas pourquoi cette conception de la vertu de son acte aurait dû être plus consciente ici que dans le cas de la réconciliation solennelle des « pénitents ». D'ailleurs, pour administrer un sacrement, il n'est nul besoin d'en connaî-

Il ne suit pas de là que toute consultation donnée par un prêtre et concluant pour le pécheur au droit de continuer à communier puisse être considérée comme ayant équivalu jadis à une absolution ; mais, quand le prêtre, tout en reconnaissant la réalité et la gravité relative de la faute avouée, prend sur lui, vu les dispositions du pécheur et l'ensemble des circonstances où il se trouve, de lui maintenir ou de lui rendre l'accès de la communion, on ne voit pas où peut se trouver la différence essentielle entre l'autorisation ainsi donnée et celle qu'au terme de la pénitence publique, le prêtre réconciliateur accorde au « pénitent ». Pour autant que celui-ci est censé remettre alors le péché, celui-là peut être considéré comme le faisant lui aussi et il y aura donc lieu, à son propos, de parler de pénitence privée.

Il importait de préciser ainsi l'objet propre de la présente recherche : le fait d'une rémission du péché par l'Eglise sans accomplissement préalable de la pénitence publique. Le problème ainsi posé, la solution en serait vite trouvée, s'il était vrai que la pénitence publique ne fut jamais que consécutive à la rémission proprement dite de la faute. Ainsi l'ont pensé longtemps, pour ne pas dire jusqu'à hier, de nombreux théologiens catholiques.

Il estimaient que le prêtre, au moment même où il « imposait la pénitence », accordait l'absolution propre-

tre la vertu propre ni même d'avoir conscience qu'on pose un acte sacramentel. Combien de fidèles, en contractant mariage devant le prêtre, ignorent qu'ils sont eux-mêmes les ministres de ce sacrement ! Et croit-on que les prêtres, en y présidant aux premiers siècles, aient eu conscience de présider ainsi à un véritable sacrement ? La question pourrait se poser même pour ceux qui réconciliaient solennellement les « pénitents » : savaient-ils bien tous que le rite ainsi accompli par eux était aussi réellement sacramentel que celui du baptême ou de l'ordination ? Leur intention était de faire ce que fait l'Eglise en rendant la communion : pourquoi celle du prêtre agissant en dehors de toute solennité devrait-elle avoir été plus précise et plus formelle ?

Au reste, dans sa réponse à la recension de son ouvrage par K. Adam, M. Poschmann se montre moins exigeant. Il se dit prêt à reconnaître une absolution sans paroles dans toute démarche du prêtre où s'exprime son jugement (« in einer entsprechenden Handlung... die das richterliche Urteil der Priesters zum Ausdruck bringt ») et il admet l'hypothèse que cette condition se vérifie dans la pénitence des prêtres, « auf Grund der petitio und der Gewährung der *privata secessio* » (ZSKT 1930, p. 241).

ment sacramentelle. La longue et solennelle satisfaction qui suivait aurait dès lors et normalement été postérieure à la rémission du péché lui-même, et la réconciliation ou absolution qui y mettait fin se serait réduite soit à une levée d'excommunication ou de censure soit à une absolution analogue à celle qui s'accorde aujourd'hui si fréquemment sur confession de péchés déjà pardonnés.

Comme la confession préalable, l'absolution aurait donc été normalement toujours secrète, et il n'y aurait par conséquent pas à se demander comment la pénitence privée a succédé à la pénitence publique ou en est dérivée : elle lui serait plutôt antérieure et lui aurait toujours été conjointe. Ainsi se justifierait la conception étroite qui en était proposée, et rechercher à quel moment l'usage s'en est établi dans l'Eglise reviendrait à rechercher quand et comment a commencé de s'y exercer le pouvoir de remettre le péché. La question de ses rapports avec la pénitence publique demeurerait par suite d'ordre purement historique et liturgique ; elle se réduirait à la détermination du moment où cette expiation solennelle commença et cessa d'être juxtaposée à l'absolution proprement dite.

Cette solution si simple n'a qu'un malheur, qui est d'avoir contre elle le témoignage évident de l'histoire. Non seulement il n'est pas prouvé que l'absolution proprement dite ait toujours et régulièrement précédé l'accomplissement de la pénitence publique ; mais le contraire est positivement établi. Depuis l'époque de Tertullien jusqu'à celle tout au moins de saint Grégoire le Grand, il est manifeste que les « pénitents » sont censés n'avoir pas reçu encore de l'Eglise le pardon de leurs fautes.

L'auteur de « l'édit » prétendu, que combat le *De pudicitia* de Tertullien le dit en propres termes : c'est après accomplissement de la pénitence qu'il remet les péchés de la chair : « *Ego... paenitentia functis dimitto* ». Ainsi le suppose également la controverse montaniste et novatienne : l'objet propre et unique en est l'absolution à accorder après accomplissement de la pénitence publique. Les hérétiques la refusent, les catholiques l'accordent, mais ni pour les

uns ni pour les autres il n'est question de la restreindre à la rémission de la peine imposée par l'Eglise elle-même ; dans leur pensée à tous, c'est le pardon du péché lui-même qui est en cause et l'hypothèse est même exclue qu'il ait été déjà obtenu au moment de l'imposition de la pénitence.

La préoccupation que nous avons vue si générale de ne pas laisser mourir les « pénitents » sans absolution ne s'explique de même que s'ils sont considérés comme attendant encore d'être réconciliés avec Dieu. La raison qui en est donnée le confirme d'ailleurs : ils n'ont pas encore recouvré le Saint-Esprit perdu par le péché ; mourir avant d'être réconciliés équivaudrait pour eux à mourir sans avoir reçu le baptême : eux et les catéchumènes, avons-nous lu dans saint Augustin, le même sort les attend.

Aussi ne nous arrêtons-nous pas davantage à discuter cette opinion. Après ce que nous avons dit pour établir la valeur propre de l'absolution, il n'y a rien à ajouter (1). L'absolution considérée à ce propos était celle qui conclut la pénitence publique : contester que celle-ci ait été ordonnée au pardon du péché lui-même, c'est se mettre hors d'état de prouver que l'Eglise ait jadis songé à l'accorder. Ainsi l'entendent bien d'ailleurs, comme nous l'avons vu, un certain nombre d'historiens ; mais eux aussi écartent l'hypothèse d'une solution sacramentelle précédant la pénitence publique.

Il ne conçoivent cette expiation que comme préparant ou assurant la rémission du péché, et la seule absolution qu'ils y reconnaissent conjointe est celle qui la couronne et qui rend la communion au « pénitent ».

Tel est aussi notre avis et ce n'est donc point sous la forme où la conçoivent les théologiens, mentionnés tout à l'heure, que nous saurait apparaître la pénitence privée aux premiers siècles.

Mais l'exclusion de cette solution radicale, ne supprime point le problème. Sans se trouver ainsi régulièrement associée à la pénitence publique, la pénitence privée ne se

(1) Sur cette question, nous nous sommes plus longuement expliqué dans notre *De paenitentia tractatus dogmatico-historicus*, n. 258-266. On nous permettra d'y renvoyer ici.

rencontrerait-elle pas en dehors d'elle ? C'est la vraie manière, nous l'avons dit, dont cette question doit se poser.

Or, ici deux hypothèses sont également possibles : ou bien qu'un certain nombre de péchés, sans être exclus absolument de la pénitence publique, soient toutefois d'ordinaire remis sans y être assujettis ; ou bien que les autres, tout en étant considérés comme régulièrement passibles de cette expiation solennelle, aient été néanmoins remis eux aussi. exceptionnellement, sans qu'elle ait été effectivement accomplie par les coupables. Les deux sont donc à vérifier : si le fait de la pénitence privée a été réel aux premiers siècles, il doit pouvoir se constater par l'une ou par l'autre, ou par l'ensemble de ces deux voies.

CHAPITRE II

PÉCHÉS NORMALEMENT REMIS SANS PÉNITENCE PUBLIQUE AVANT SAINT AUGUSTIN

I. — Avant la pénitence publique

1. La rémission traditionnelle de l'hérésie. — 2. L'apparition tardive de la pénitence publique. — 3. Faits et textes de l'âge apostolique qui ont servi plus tard à expliquer la distinction des divers traitements du péché.

De tous les péchés remis sans pénitence publique, le plus connu est celui de l'hérésie. Nous le mettons ici en tête, car la manière dont il fut toujours traité amène à se demander si, pour l'ensemble des autres fautes, la pénitence privée ne fut pas antérieure à la pénitence publique.

Nous avons déjà parlé de la réconciliation des hérétiques. Elle eut pour but et pour effet de leur assurer la rémission de leurs péchés, nous l'avons assez montré. Encore que le fait en parût difficile à expliquer pour les fautes antérieures à un baptême que l'on tenait pour validement reçu, on l'admettait quand même. Et on ne le contestait pas non plus pour les péchés commis depuis ce baptême. Le pape Calliste l'avait formellement déclaré au grand dépit de son rival, l'auteur des *Philosophumena* : quelles que fussent les fautes commises dans l'hérésie, et de quelques peines qu'elles y eussent été l'objet, il suffisait d'être reçu dans l'Eglise catholique pour en obtenir le pardon (1). Quelque part qui, dans la justification procurée aux hérétiques par

(1) « Ὁ παρ' ἑτέρῳ τινι συναγόμενος καὶ λεγόμενος χριστιανὸς εἴ τι ἂν ἁμάρτῃ, φασίν, οὐ λογίζεται αὐτῷ ἡ ἁμαρτία, εἰ προσδράμοι τῇ τοῦ Καλλίστου σχολῇ » (IX. 12, 20-26 ; éd. Wendland, p. 249 ; PG 16[3]. 3386 A-B. — Voir ci-dessus p. 174 sqq.

l'acte de leur réconciliation, doive être faite à l'action rétrospective de leur baptême, voilà donc tout un ensemble de fautes auxquelles on ne saurait concevoir que cette action ait pu s'étendre, et la rémission, par conséquent, ne peut en être mise qu'au compte de l'imposition des mains dont ils étaient alors l'objet.

Aussi bien savons-nous qu'elle leur était faite « *in paenitentiam* ». Et, parce que le rite en était le même que celui de la réconciliation des « pénitents », le pape saint Innocent I n'hésitait pas à l'appeler une « image de la pénitence ». « Nous les recevons *sub imagine paenitentiae* », écrivait-il à propos de ces hérétiques en général (1), et son expression, tout en marquant la ressemblance des deux réconciliations, en faisait ressortir la différence réelle : de la pénitence proprement dite, ou publique, il n'y avait ici qu'une image et qu'une ombre. C'était maintenir la distinction traditionnelle entre la réconciliation des hérétiques simples et celles des hérétiques apostats. Quelque efficace et réelle que fut la première, elle s'opposait à la seconde comme à la pénitence publique elle-même : celle-ci était de rigueur au cas d'un premier passage de la communion catholique à l'hérésie. Voilà pourquoi, avons-nous dit, il s'impose de reconnaître dans la réconciliation des hérétiques simples une rémission du péché s'accordant aux premiers siècles en dehors de la pénitence publique.

Le fait d'ailleurs n'en est pas propre à l'époque de saint Augustin ou de saint Cyprien ; il se constate aussi, nous venons de le voir, à celle du pape Calliste. Mais la trace s'en relève également dès le second siècle.

Saint Irénée parle d'hérétiques nombreux qui, à Rome, sous le pape Anicet (157-168), auraient été ramenés à l'Eglise par saint Polycarpe (2). D'après lui, Cerdon aurait de même été reçu par deux fois à pénitence (3). Saint Denys de Corinthe, en tout cas, met l'hérésie au nombre des péchés dont les coupables, s'ils se convertissent, doivent être

(1) Deux fois, dans Jaffe 310 (PL 20. 550A et 551B).
(2) « Ἐπέστρεψεν εἰς τὴν Ἐκκλησίαν » (*Adv. Haer.* III. 3, 4 ; PG 7. 852 C).
(3) *Ibid.* 4, 3. (PG 857 A).

reçus (δεξιοῦσθαι) dans l'Eglise (1). Marcion, de fait, s'il faut en croire Tertullien, y aurait été ainsi accueilli deux fois ; seule, même, la mort, à la fin de sa vie, l'aurait empêché d'y recevoir une dernière fois « la paix » : « *pacem recepturus* » (2). Son cas, il est vrai, n'est plus celui d'un hérétique simple ; mais le renseignement qui le concerne, s'il est exact, n'en demeure pas moins significatif. La pénitence réitérée dont il y est question ne saurait s'identifier telle quelle avec la pénitence publique et il y aurait donc ici pardon accordé en dehors d'elle à d'autres qu'aux hérétiques ordinaires.

C'est la question de la pénitence privée pour les péchés en général. Avant d'examiner si elle suffisait pour certains péchés alors que fonctionnait la pénitence publique, il y a lieu de se demander si, antérieurement, elle n'aurait point constitué pour tous le mode de rémission unique et normal.

La pénitence publique, en effet, n'est point une institution proprement primitive. Elle apparaît pour la première fois, au début du IIIe siècle, dans le *De paenitentia* de Tertullien. Elle se présente même alors comme fermement organisée. Mais rien n'indique que cette organisation soit déjà ancienne. Tout au plus peut-on croire qu'elle a été connue de saint Irénée. Il parle, en effet, de pécheresses qui, par crainte de s'afficher pénitentes, ont renoncé à se faire admettre de nouveau dans l'Eglise (3). Or, cette « *publicatio sui* » est un des traits caractéristiques de la pénitence décrite par Tertullien : lui aussi reconnaît qu'elle en empêche beaucoup de se soumettre à cette expiation du péché (4). Malgré tout cependant, ces divers renseignements nous reportent au plus à la seconde moitié du second siècle et l'on est en droit de se demander si l'usage antérieur n'était pas d'une pénitence dépourvue de cette mise en scène. C'était la pensée de Petau.

(1) Dans Eusèbe : H. E. IV. 23, 6 ; Schwartz, p. 376 ; PG 20. 386).
(2) *De praescript.* XXX.
(3) Tandis que les unes « εἰς φανερὸν ἐξομολογοῦνται », les autres, « δυσωπούμεναι τοῦτο « ou « désespèrent d'elles-mêmes ou renoncent, tout en se détachant des gnostiques qui les ont séduites, à faire le nécessaire pour rentrer dans l'Eglise (*Haer.* I. 13,7 ; PG. 7.592).
(4) *De paenitentia* X. 1.

« Il est évident que la forme de Pénitence, dont l'Eglise est en possession à présent, rapporte plus à l'Eglise vrayement primitive, qui estoit au premier siècle, que toutes les autres qui lui ont succédé et que les Saints Evesques ont du depuis établi par Canons exprès, avec plus ou moins de rigueur, selon la condition des temps et la disposition des esprits qui avoient besoin de ces remèdes (1). »

Jean Morin était du même avis : jusqu'à l'époque de Montan, la pénitence imposée aux pécheurs aurait été beaucoup plus simple et plus courte qu'elle ne le devint par la suite (2). En ce sens, par conséquent, on pourrait dire que la pénitence privée a précédé, dans l'Eglise, la pénitence publique (3). Tout au moins ne saurait-on admettre que celle-ci, sous la forme que nous lui connaissons, remonte jusqu'à l'âge apostolique.

Hermas ne paraît point la soupçonner. Son livre, qui est, d'un bout à l'autre, une exhortation constamment renouvelée à la pénitence, ne présente celle-ci que sous la forme d'une conversion sincère, d'un réel détachement du péché. Rien chez lui ne fait songer aux expiations liturgiques, qui tiennent une si large place dans la description de la pénitence faite par Tertullien.

Il n'y est fait non plus aucune allusion dans l'épisode du pardon ménagé par saint Jean au jeune homme que lui-même est allé arracher à sa vie de brigand. Malgré son inconduite et ses meurtres, il n'y est demandé au converti que d'unir ses prières et ses jeûnes à ceux de l'apôtre et c'est sans retard qu'il recouvre ainsi sa place dans l'Eglise (4).

Pour les écrits de l'âge apostolique, on sait assez qu'ils

(1) *De la pénitence publique et de la préparation à la communion* (1644) : l. II, ch. 8, n° 17, p. 223 (trad. lat. dans *Dogm. theol.*, éd. Vivès, t. VIII, p. 256 b). Dès 1633, il avait écrit de même dans ses notes à l'édition de Synesius : « Apostolorum temporibus nequaquan adeo rigidam Ecclesiae disciplinam fuisse ut in illa scelera prolapsis praeclusus ad communionem, vivis ac sanis, aditus fuerit... Quin etiam, per eadem tempora, nec ille severior usus obtinebat, uti semel dumtaxat paenitentiae publicae copia fieret » (*Diatriba de paenitentia et reconciliatione*, cp. 1 ; dans *Dogm. theol.*, éd. Vivès, t. VIII, p. 443 a et b).

(2) *De administr. sacr. paen.* l. IV, cp. 9.

(3) C'est aussi la conclusion à laquelle aboutit K. Adam, en critiquant l'*op. cit.* de Poschmann (*Theol. Quartalschrift* 1929, p. 24 ; 32, etc.) Noter le fait de cette conclusion n'est d'ailleurs pas en approuver le point de départ.

(4) Clément d'Alex : *Quis dives salvetur* (PG 9. 648-649 D).

ne font aucune allusion à une organisation quelconque de la pénitence. Comme cependant l'hypothèse y apparaît clairement admise du pardon des péchés commis par les fidèles, en particulier dans la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens (1), dans les épîtres à Timothée (2), dans celle de saint Jacques (3) et peut-être même, dans celle de saint Jean (4), avec quelques allusions, à l'intervention de l'Eglise dans le pardon à obtenir de Dieu, il pourrait y avoir lieu, ici encore, de parler de pénitence privée plutôt que de pénitence publique. Mais il y a mieux à faire qu'à essayer de traduire ainsi dans le langage des âges postérieurs une pratique et des usages que nous échappent à peu près complètement. Aussi, nous garderons-nous d'affirmer absolument l'antériorité de la pénitence privée, dont nous avons admis tout à l'heure l'hypothèse.

Certains actes, par contre, et certaines paroles des apôtres ont trop influé plus tard sur la détermination des diverses catégories de péchés ou sur la diversification du traitement à leur appliquer pour ne pas être relevés ici. Si la distinction de la pénitence privée et de la pénitence publique se rattache réellement à l'Ecriture, c'est assurément par là qu'elle le fait.

Le premier de ces actes est celui de saint Paul « livrant à Satan » certains pécheurs d'une conduite particulièrement scandaleuse. Il l'a fait pour Hyménée et Alexandre (1 *Tim.* 1. 20) et il a tout au moins songé à le faire pour l'incestueux de Corinthe (1 *Cor.* 5. 3-5). Peut-être, pour celui-ci, s'en est-il tenu à la menace et le châtiment s'est-il réduit à une exclusion temporaire du groupe des fidèles. On ne lui aurait appliqué, en fait, que le traitement prévu en général pour « les fornicateurs, les avares, ceux qui continuent à se livrer à des pratiques idolâtriques, les blasphémateurs et les voleurs », et qui se résume dans la prescription renouvelée du Deutéronome : « *Chassez le pervers du milieu de vous* » (1 *Cor.* 5. 12-13). Mais la ligne de conduite ainsi tracée aux

(1) 57. 1.
(2) 1 *Tim.* 5. 7-15 ; 22 ; 2 *Tim.* 2. 25-26.
(3) 5. 19-20 coll. cum 14-16.
(4) Jo. 1. 5. 16.

Corinthiens a été suivie plus tard par les Eglises. Les expressions « livrer à Satan » ou « retrancher du corps des fidèles » y sont devenues classiques pour désigner l'excommunication, ou la condamnation portée contre les fautes estimées les plus graves (1).

Comme du jugement ainsi prononcé par l'Apôtre, on s'y est d'ailleurs souvenu aussi du motif qui l'a inspiré : d'une part, éviter que le mal d'un membre ne se communique à tout le corps ; de l'autre, assurer le salut du coupable en le frappant dans sa chair. Ainsi a-t-on trouvé à la fois dans saint Paul la justification des pénitences rigoureuses à imposer à certains pécheurs et la condamnation des hérétiques, qui prétendaient les punir tout en se refusant à leur pardonner.

La sentence d'absolution rendue dans la seconde épître aux Corinthiens n'a pas moins frappé, en effet, que la condamnation prononcée dans la première. Ici encore, on a surtout remarqué l'esprit dont elle procède : « *Ne forte abundantiori tristitia absorbeatur qui hujusmodi est* » (2 *Cor.* 2. 7). On en a retenu le devoir de veiller à ce que la peine, par sa rigueur ou sa durée, n'accable point le pécheur ou ne le pousse pas à des extrémités irréparables. D'où la possibilité ou la nécessité de tempérer, d'abréger ou même de supprimer la pénitence, qu'on prévoit ne pouvoir être acceptée ou portée. Les bons pasteurs de tous les temps y seront attentifs et ainsi se justifieront, pour des péchés à expier de soi par la pénitence publique, des absolutions immédiates que ne prévoit pas le droit commun de l'époque.

La parole de saint Jacques (5. 14-15) sur « les prêtres à appeler » auprès des malades pour « qu'ils prient sur eux » a eu jadis, elle aussi, une grande influence sur la conception de la rémission des péchés. Jointe à celle qui suit (5. 16) sur la confession à en faire, elle a servi à la fois à inculquer la pratique de la confession en général, et à expliquer

(1) Voir par exemple, saint AMBROISE : *De paenit.* I. 15, 78. (PL 16. 490) ; ORIGÈNE : *In Levit. hom.* 14. 4 ; (PG. 12. 558 ; éd. BAEHRENS, p. 486 ; saint AUGUSTIN : *Epist.* 93. 2,7. (PL 33. 324-325).

que le pardon divin s'obtienne « par les supplications des prêtres ». Comme à l'assurance ainsi donnée de la rémission du péché ne se joint aucune allusion à la nécessité d'une expiation spéciale, la valeur de l'absolution accordée en dehors de la pénitence publique se trouvait ainsi reconnue d'avance.

La distinction, par contre, que fait saint Jean (1 *Jo.* 5. 16-17) entre le péché en général ou la simple « iniquité » et ce qu'il appelle le « péché *ad mortem* » peut être considérée comme ayant servi de fondement à l'établissement de la pénitence publique. Quel que soit le sens donné par l'apôtre à chacune de ces deux expressions, l'antiquité fut unanime, peut-on dire, à y reconnaître sa distinction des péchés appelés « moindres » et des péchés communément appelés « mortels » ou « capitaux », c'est-à-dire entraînant la peine de mort spirituelle (1). Montanistes et Novatiens allèrent plus loin. Le fait que, pour le « péché *ad mortem* », à la différence des autres, la prière n'est pas prescrite aux fidèles, leur parut justifier et autoriser leur refus de remettre les péchés les plus graves

Les Eglises catholiques, dans leur ensemble, n'acceptèrent point cette interprétation ou cette conclusion ; mais elles crurent voir légitimé par ce texte l'usage d'interdire à certaines catégories de pécheurs la participation aux prières communes, en particulier à l'offrande du sacrifice. Pratiquement, la parole de saint Jean fut entendue au même sens que celle de saint Paul sur le retranchement des membres malades du corps des fidèles. Les deux, jointes à celle de saint Paul qui prescrit d'éviter l'hérétique, (Tit. 3. 10), servirent, sinon de point de départ réel, tout au moins de justification rétrospective, à l'expiation caractérisée par la mise à l'écart des pénitents proprement dits. Les fautes indiquées par saint Paul comme méritant cette exclusion et celles qui parurent y devoir être rattachées furent, conformément à la parole de saint Jean, qualifiées de « mortelles » ou de « capitales », et ainsi fut-il admis que tout péché

(1) On trouve aussi, au même sens, l'expression de péchés « incurables » (ἀνίατα). Voir ci-dessus : *Les péchés « incurables » d'Origène.*

reconnu comme tel était tributaire en droit de la pénitence publique.

On fut loin, sans doute, de s'entendre partout sur la nature et le nombre des péchés qui méritaient cette épithète et ce traitement. Il n'est même presque pas d'auteur dont on puisse déterminer avec exactitude ceux qu'il a constamment tenus pour tels : manifestement, la supputation qui en est faite comporte toujours une certaine marge. En certaines Eglises, la liste, si l'on peut parler de liste, paraît en avoir été fort étendue : elles se distinguent alors par un rigorisme plus ou moins accentué et plus ou moins prolongé. Ailleurs, au contraire, et longtemps, on semble l'avoir restreinte à trois péchés ou à trois catégories de péchés : l'idôlatrie, les péchés de la chair, l'homicide.

Mais, quel que soit le nombre des péchés ainsi considérés comme « mortels », le principe est admis partout qu'ils entraînent de droit, et pour un temps à déterminer par l'évêque, une certaine mise au ban de la communauté, une excommunication. Pour être admis de nouveau à la pleine participation de la vie commune, à la communion eucharistique, il faut s'assujettir d'abord aux expiations de la pénitence publique et prendre rang pour cela parmi les pénitents proprement dits.

La notion de péché « mortel » ou « capital » s'est donc trouvée ainsi intimement associée à celle de pénitence publique ou de « pénitence » tout court. Mais elle n'épuisait point la notion de péché. Il restait des péchés non classés dans cette catégorie et dont le nombre dépendait de l'étendue qui lui était attribuée à elle-même. La détermination de ces autres péchés ne se faisait d'ailleurs pas uniquement, elle non plus, d'après leur nature ou leur gravité objective. Il y avait aussi à tenir compte du facteur subjectif, et certains tout au moins, parmi les pasteurs ou les docteurs, y avaient égard. L'âge et la condition des coupables, leur ignorance ou les circonstances dans lesquelles ils avaient agi, suffisaient à faire exclure du nombre des péchés « mortels » des manquements qui, pris en eux-mêmes, auraient dû être classés parmi eux.

On obtenait ainsi tout un ensemble de péchés n'exigeant pas de soi l'assujettissement à la pénitence publique. Les intéressés, sans doute, pouvaient s'y soumettre ; on pouvait même les engager à le faire ; mais le droit commun, si l'on peut parler ainsi, ne les y obligeait pas.

Parmi ces fautes, d'ailleurs, s'en trouvaient de si légères qu'il était fort difficile à tout le monde de s'en affranchir complètement. Saint Augustin les dira « quotidiennes » et « inévitables » ; de longtemps, dans l'Eglise, on ne songea à les soumettre au pouvoir des clefs. Mais d'autres pouvaient être et étaient plus graves. Elles pouvaient être considérées comme correspondant à ces « iniquités », que saint Jean avait distinguées des « péchés *ad mortem* ». L'apôtre semblait dire qu'elles portaient atteinte à la vie divine : prier pour qui s'en était rendu coupable, c'était lui obtenir « la vie » ; elle avait donc été compromise. Aussi, ces sortes de péchés, sans être « mortels » au sens où l'on continuera longtemps à entendre ce mot, pouvaient-ils cependant être considérés comme assez graves pour relever du jugement de l'Eglise. La question se pose donc de son attitude à leur égard : alors même qu'ils n'étaient point expiés par la pénitence publique, les remettait-elle elle-même ? Leur pardon faisait-il l'objet d'une intervention sacerdotale ?

C'est bien la première hypothèse dont nous avons dit qu'elle était à vérifier : sans être exclus de la pénitence publique, certains péchés étaient-ils remis d'ordinaire par l'Eglise en dehors d'elle ?

II. — La rémission des « péchés moindres » au IIIe siècle

1. Origène et les fautes à remettre sans excommunication. — 2. Les péchés moindres remis par les Montanistes et les Novatiens. — 3. Le témoignage de Tertullien : la « *castigatio* » traitement des péchés moindres.

Nous avons déjà recueilli sur ce point le témoignage d'Origène. Son reproche à certains prêtres de traiter les péchés *ad mortem* comme ils faisaient, à bon droit, les autres, sup-

pose manifestement que ces derniers étaient l'objet d'un traitement spécial. En fait, il ne parle à leur sujet que de prière sacerdotale ; mais il est évident par tout le développement auquel il se laisse aller à ce propos que ce qui le choquait était surtout de voir ainsi « remettre » d'emblée des péchés qui auraient dû être « retenus ». On « déliait » sans avoir « lié », c'est-à-dire qu'on omettait d'exiger l'expiation requise pour ces sortes de péchés et qui, sans aucun doute, correspondait à ce que nous appelons la pénitence publique. De cette sortie d'Origène nous avons donc pu légitimement conclure que, s'il s'indignait de voir soustraire certains péchés au traitement rigoureux qui leur était dû, il connaissait et acceptait comme usuel et normal pour d'autres péchés un mode de rémission ne comportant point cette forme de pénitence.

Le *De oratione* n'est point d'ailleurs le seul de ses ouvrages d'où se dégage cette conclusion. Comme il exclut ici qu'un traitement si bénin puisse suffire pour les péchés *ad mortem*, il exclut ailleurs que le châtiment comportant la mise au ban de la communauté doive être appliqué aux fautes plus légères.

La septième homélie sur Josué, par exemple, est formelle sur ce point. En rappelant aux prêtres la nécessité d'une discipline pénitentielle ferme et courageuse, Origène ne prétend pas que le remède extrême de l'exclusion doive être appliqué pour les fautes légères : « *Haec non ideo dicimus, ut pro levi culpa aliquis abscindatur* » (1) ; ce n'est qu'en cas d'obstination et après avoir essayé de remèdes plus doux qu'on doit recourir à ces sortes d'amputations (2). Il y a des cas, dit-il en commentant saint Mathieu, où il faut savoir reprendre les pécheurs publiquement afin que les autres tremblent ; des cas où il faut savoir user du pouvoir de livrer à Satan pour la mort de la chair. Mais, ajoute-t-il aussitôt, ceci doit être rare (σπανίως δὲ τὸ τοιοῦτο ποιητέον), et il faut savoir redresser les indociles, affermir les pusillanimes, relever les faibles, se montrer

(1) P G 12. 862 A-B ; éd. Baehrens, p. 334.
(2) *Ibid.*

magnanime envers tous, éviter de rendre à personne le mal pour le mal. Au lieu de voir dans le pécheur un ennemi, il faut se rappeler la parole de l'apôtre (2 *Thess.* 3. 15) : « Ne le traitez pas en ennemi, mais reprenez-le comme un frère » (1). Aussi bien, dans l'homélie même où il exhorte les chefs de l'Eglise à se montrer fermes et vigilants, leur rappelle-t-il le précepte de l'Evangile, qui est de procéder avec le pécheur d'abord dans le tête à tête : « *Si viderint peccantem, primo secrete conveniant* ». Ce n'est qu'ensuite, s'il y a lieu, qu'ils doivent se faire assister de deux ou trois témoins ; après quoi, il leur appartiendra de reprendre le coupable publiquement ou même, s'il ne s'amende pas, de le mettre au ban de l'Eglise (2).

Rien dans ce langage ne nous renseigne exactement sur la nature propre de ce traitement du péché qui, sauf obstination et résistance du coupable, doit suffire pour les fautes moins graves. Pas plus qu'il ne décrit ici la pénitence et le mode de réconciliation réservés à ceux qui auront été retranchés du corps des fidèles, Origène ne nous fait connaître la manière dont l'évêque, si le pécheur obtempère à ses reproches — « *commonitus et correptus* » (3), — lui accorde le pardon. Mais, nous l'avons assez dit (p. 249-252), il ne s'agit pas ici de cela. L'important est de constater que, pour le guérir de son mal, le pasteur n'a pas à recourir dès l'abord au remède violent qui comporte avant tout la mise au ban de la communauté. D'autres sont à sa disposition, qui, pour parler le langage de l'époque, s'opposent à celui-ci comme les frictions, les calmants ou les cataplasmes s'opposent aux amputations (4) ; et puisque, en certains cas, ils sont considérés comme également suffisants et efficaces, c'est donc bien qu'on y reconnaît aussi un moyen propre et distinct d'assurer la guérison ou la rémission du péché.

Ailleurs encore, Origène oppose à la pénitence pour les

(1) *In Matth. tom.* XVI (PG 13. 1396 B).

(2) *In Jes. Nave hom.* VII. 6 (PG 12. 861 A-B et cfr. 862 B) ; éd. BAEHRENS, p. 333.

(3) *In Jes. Nave hom.* VII. 6 (PG 12. 862 B) ; éd. BAEHRENS, p. 334[4].

(4) « Si oleo perunximus, si emplastris mitigavimus, si malagmate mollivimus, nec tamen cedit medicamentis tumoris duritia »... (*ibid.*). Cf. *Didascalia apostolorum* II. 41,3-8.

péchés graves, qui ne s'accorde qu'une fois, celle qui répond aux fautes moindres et qui peut être renouvelée fréquemment (1). Or, lui-même fait entendre que la pénitence ainsi réitérable comporte elle aussi l'intervention du prêtre: « Le laïque ne peut pas faire disparaître lui-même son péché; il va au lévite ; il lui faut le prêtre, ou même quelqu'un de plus haut ; il a besoin du pontife pour obtenir la rémission des péchés (2). » Encore faut-il, pour recourir ainsi aux prêtres n'être plus l'esclave du péché :

« Je vais plus loin, reprend Origène ; celui qui n'a pas le zèle de la sainteté ne songe pas, quand il a péché, à faire pénitence de sa faute ; il ne sait pas en chercher le remède. Ce sont les saints qui se repentent de leurs péchés, qui sentent leurs blessures, se rendent compte de leurs chutes, vont à la recherche des prêtres, demandent la guérison et la purification au pontife (3). »

Nous n'avons pas ici non plus à rechercher la nature exacte de la pénitence ainsi fréquentée ni la place qu'elle occupe dans la vie chrétienne à l'époque d'Origène. Le fait seul nous intéresse d'un pardon du péché obtenu du prêtre sans assujettissement aux rigueurs de la pénitence solennelle. On aimerait cependant bien savoir quels péchés étaient considérés comme susceptibles de ce traitement mitigé. Aussi, à défaut d'une précision dont il semble bien qu'on

(1) « Hujuscemodi culpa semper reparari potest, nec aliquando tibi interdicitur de commissis hujusmodi paenitudinem agere. *In gravioribus enim criminibus semel tantum paenitentiae conceditur* locus ; *ista* vero *communia*, quae frequenter incurrimus, *semper paenitentiam recipiunt*, et sine intermissione redimuntur » (*In Levit. hom* XV. 2 ; PG 12. 561 A ; éd. Baehrens, p. 489[17-22]).

(2) *In Num.* hom. X. 1 (PG 12. 635) ; éd. Baehrens, p. 68.

(3) *Ibid.* (638 A et 71). Origène considère comme propre aux prêtres ce ministère de la rémission du péché. « *Consequens est ut, secundum imaginem ejus qui sacerdotium Ecclesiae dedit, etiam ministri et sacerdotes Ecclesiae « peccata populi » accipiant et ipsi, imitantes magistrum, remissionem peccatorum populo tribuant... Discant sacerdotes Domini qui Ecclesiis praesunt, quia pars eis data est cum his quorum delicta repropitiaverint. Quid est autem repropitiare delictum? Si assumpseris peccatorem, et monendo, hortando, docendo, instruendo, adduxeris eum ad paenitentiam, ab errore correxeris, a vitiis emendaveris, et effeceris eum talem ut ei converso propitius fiat Deus, repropitiasse diceris* » (*In Levit. hom.* V. 3 et 4 ; PG 12. 451 C et 452 A). Mais il insiste sur la nécessité, pour accomplir ce ministère, d'une sainteté et d'une science spéciales (*Ibid.* 452 *A-B et cf. in Jud. hom.* III. 3 ; PG 12. 964 B-C). Se rappeler ce qui a été dit à propos du *De Oratione*, sur la subordination du pouvoir de remettre les péchés à la docilité au Saint-Esprit.

doive désespérer, est-on heureux d'en reconnaître tout au moins quelques-uns dans ceux que l'*homélie* 15[e] *sur le Lévitique* appelle communs et fréquents (*ista communia, quae frequentius incurrimus*) (1) et rattache, en général, aux fautes de la langue ou aux habitudes de vie : « *Si nos aliqua culpa mortalis, quae non in crimine mortali,... sed vel in sermonis vel in morum vitio consistat* » (2).

L'opposition, en effet, qui s'établit ici entre « fautes mortelles » et « crimes mortels », correspond à une diversité dans la manière de les expier : les premières sont toujours susceptibles de pénitence ; pour les autres, on ne l'accorde qu'une fois. Or, « fautes » et « crimes » se retrouvent manifestement dans une classification générale des péchés qu'Origène a ébauchée dans l'homélie précédente.

Il y a distingué trois catégories de péchés. Les uns sont si légers que, comme le chaume desséché (*stipula*, καλάμη, dans 1 *Cor.* 3.12), ils sont instantanément consumés par le feu. D'autres, plus graves, sont facilement consumés eux aussi, mais comme l'herbe (*fenum ;* χόρτος, dans saint Paul), ils retiendront plus longtemps l'action du feu. Viennent enfin les crimes : ceux-ci, semblables au bois (*lignum ;* ξύλα) fournissent au feu un aliment abondant et qui, suivant leur diversité, durera plus ou moins longtemps « *Alia esse quae lignis conferantur, in quibus, pro qualitate criminum, diutinum et grande pabulum ignis inveniat* » (3).

Origène n'a pas jugé à propos de donner des exemples pour chacune de ces trois catégories de fautes ; il se borne à en conclure l'énumération par la remarque que les peines dues aux divers péchés se proportionnent à leur nature et à leur nombre : « *Ita ergo unumquodque peccatum pro qualitate vel quantitate sui, poenarum justa persolvit* » (4). Seulement, l'application, qu'il fait aussitôt de la doctrine ainsi rappelée à un cas particulier, nous permet d'identifier au concret certains tout au moins des péchés qu'il présente comme tenant le milieu entre les plus légers et les

(1) 2 (PG 12. 561 A) ; éd. BAEHRENS, p. 489[21].
(2) *Ibid.*, 560 C ; éd. BAEHRENS, p. 489[13-16]
(3) *In Levit. Hom.* XIV. 3 (PG 12. 555 B-C) ; éd. BAEHRENS, p. 482.
(4) *Ibid.*

plus graves : ils correspondent aux fautes, que nous l'avons entendu qualifier de « mortelles » tout en les distinguant, comme ici, des « crimes mortels », et dont il a ajouté qu'elles étaient susceptibles de pénitences réitérées.

De part et d'autre, en effet, ces sortes de fautes se présentent en particulier comme fautes de langue : « *aliqua culpa mortalis... quae vel in sermonis vel in morum vitio consistat* », porte l'homélie 15e, et le cas particulier envisagé dans l'homélie 14e est celui des blasphémateurs, de ceux que saint Paul (1 *Cor.* 6.10) appelle des λοίδοροι, c'est-à-dire, traduit Origène ou Rufin, de ceux qui ont l'habitude de dire des injures à Dieu ou à leur prochain : le texte les appelle des « *maledici* » et il observe que le cas est également grave que les injures s'adressent au prochain ou à Dieu (1).

C'est à l'intention de ces « *maledici* », poursuit Origène, qu'il a fait la distinction des trois catégories de péchés (2). Encore qu'ils ne profèrent point leurs injures ou leurs blasphèmes « *ex corde* », « *voto et animo iniquo* », ils n'en contractent pas moins la souillure dont parle Isaïe (VI.5) (3). Or, ce n'est point, vient-il d'expliquer, une faute légère ; n'était l'excuse de l'habitude ou de la bonne foi, elle serait des plus graves et des plus sévèrement punies ; elle devrait être rangée parmi les « crimes » (4). Cependant, ce n'est là que le droit fondé sur la nature objective de la faute. Le fait est que ce vice, passé chez beaucoup à l'état d'habitude, n'est plus considéré que comme une faute légère. « *Os suum quotidiana pene consuetudine hoc vitio insuescunt* » (5). Aussi, et tout en leur rappelant la parole de l'Apôtre et les invitant à considérer le danger qu'ils courent (*videant... quid eis periculi immineat*), Origène s'applique-t-il à rassurer ces blasphémateurs incorrigibles : « *Aliquid exposcit*

(1) PG 12. 554 B et D ; éd. BAEHRENS, p. 481[4] et [20].
(2) *Ibid.* 3 (PG. 554 D et 555 D ; BAEHRENS, p.481 et 482[27].
(3) *Ibid.* 555 D ; 483[2].
(4) *Ibid.* 2 : « Vide inter quae *crimina*, inter adulteros,... etiam *maledicos* posuit et a regno Dei cum illis pariter exclusit » PG 554 C ; BAEHRENS, p. 481[7]. La *Disdascalie* (V. 12 ; Funk, p. 266-268 ; Connolly, 179-180) dénonce également la manie et le danger des jurements contre Dieu.
(5) *Ibid.*

iste sermo solacii, ne omnino desperationem videamur indicere iis qui quotidiana pene maledicendi consuetudine rapiuntur » (1).

Suit un large développement sur les différentes étapes du dégagement du péché, sur la persistance en particulier des péchés de la langue — *potest fieri ut aliquis in ceteris forte operibus et actibus perfectus sit et emendatus, subripiatur ei tamen aliquando* ORIS VITIO LAPSUQUE SERMONIS (2) — se terminant par la distinction que nous avons dite des trois catégories de fautes et des peines qui y correspondent. Le tout, encore une fois, à l'adresse de ces fidèles qui ne savent point se garder des péchés de la langue : « *Pro his qui negligunt oris maledici consuetudinem resecare, qui immunditiam labiorum secundum Isaïae verbum et inquinamenta oris incurrunt* » (3). Le cas envisagé est donc bien celui d'une « *culpa mortalis* » consistant « *vel in sermonis vel in morum vitio* ». Distincte du crime mortel — *non in crimine mortali... consistit* —, elle ne l'est néanmoins qu'à raison de l'ignorance, de l'inattention ou des habitudes invétérées des coupables. Elle ne saurait, par conséquent, être rangée parmi les péchés les plus légers comparés au « chaume », mais, intermédiaire entre eux et les « crimes » comparés aux « bois », sans entraîner nécessairement l'expiation due à ces derniers, elle mérite néanmoins une peine et elle rentre donc tout naturellement dans la catégorie des péchés normalement susceptibles d'une pénitence réitérée, distincte par conséquent de la pénitence publique.

Puisqu'Origène, nous le savons, admettait pour certains péchés une rémission accordée par les prêtres sans assujettissement à cette dernière, nous avons ici un exemple de ceux qui lui paraissaient comporter cette procédure plus simple.

Aussi bien, est-ce précisément dans cette direction que le *De oratione* oriente la pensée. Origène y signale, en se les objectant, les exemples de rémission sommaire dont

(1) *Ibid.* 3 (P G 554 D ; BAEHRENS, 481[23]).
(2) *Ibid.* : 555 A ; 482[4].
(3) 555 D ; 482[27]-483[3].

auraient pu s'autoriser les prêtres blâmés par lui. Or, ils sont tous empruntés à des sacrifices pour le péché ayant pour objet des fautes analogues à celles que nous venons de lui voir signaler comme intermédiaires. Job, il est vrai, a offert pour ses enfants un sacrifice pour le péché, mais il s'agissait de péchés de pensée, de péchés qui ne s'étaient même pas traduits en paroles (1). Les prêtres aussi de l'ancienne Loi offraient des sacrifices pour le péché : mais ils ne le faisaient que pour certaines fautes réputées moindres parce qu'involontaires ou pour ce qu'on appelait des délits (περί τινων ἀκουσίων ἢ πλημμελημάτων), et le pouvoir ne leur appartenait jamais de le faire pour un meurtre volontaire, pour l'adultère ou quelque autre faute plus grave, pour ce qu'on appelait péché (2). Or, c'est en cela précisément, explique Origène, que l'exemple de ces prêtres est utile à consulter pour la conception à se faire de la rémission des péchés que Dieu, dans la Loi nouvelle, accorde aux hommes par le ministère des hommes (3). En distinguant, comme ils ont su le faire, les cas où était permis le sacrifice pour le péché de ceux où il ne l'était pas, ils ont appris aux apôtres et aux prêtres qui leur ressemblent à ne pas étendre jusqu'aux péchés *ad mortem* la rémission par leurs prières autorisée pour certains autres (4).

Le témoignage d'Origène sur le mode de rémission propre normalement aux péchés moindres est donc aussi consistant que clair : intermédiaires entre les péchés les plus légers et les « crimes », ils sont susceptibles d'une

(1) « Περὶ γὰρ [ἁμαρτιῶν]... οὐδὲ μέχρι τῶν χειλέων ἐφθακότων ἀναφέρει τὴν θυσίαν (PG 11. 530 B). L'expression οὐδὲ μεχρὶ τῶν χειλέων fait allusion à la parole d'Isaïe (VI. 5) sur la souillure des lèvres que nous avons vu Origène rappeler à propos du blasphème.

(2) « Οὐδέπου... καὶ περὶ μοιχείας, ἢ ἑκουσίου φόνου, ἢ τινος ἄλλου χαλεπωτέρου πταίσματος προσφέρει ὁλοκαυτώματα, ἢ περὶ ἁμαρτίας » (PG. 11. 529 A).

(3) « Χρήσιμον παράδειγμα ἀπὸ τοῦ νόμου λαβεῖν, πρὸς τὸ νοηθῆναι τὴν δι'ἀνθρώπων ἄφεσιν ὑπὸ θεοῦ γινομένην ἀνθρώποις ἁμαρτημάτων » (PG 11. 528 D).

(4) *Ibid.* 528 D-529 A. — Ce rapprochement entre le « sacrifice pour le péché » de jadis et l'absolution sacerdotale de la nouvelle loi se comprend d'autant plus que celle-ci s'accordait normalement au cours du sacrifice eucharistique et qu'elle se rattachait pour Origène à la parole de saint Jacques sur la prière des prêtres à faire sur les malades.

pénitence réitérable et peuvent, à la différence des « péchés incurables » ou « *ad mortem* », être remis par la prière des prêtres sans être d'abord « retenus » ou assujettis à la pénitence publique.

Concordant avec ce témoignage du docteur d'Alexandrie, mais plus significatif encore, est celui des hérétiques montanistes et novatiens. Par eux, la pratique de remettre sans pénitence publique les péchés moindres se révèle générale et traditionnelle dans l'Eglise. Malgré leur refus, en effet, d'absoudre des fautes plus graves, ils s'accordent avec les catholiques pour accorder le pardon des autres.

Pour les Montanistes, nous avons le témoignage formel de Tertullien. S'il y a une pénitence qui ne peut absolument pas aboutir au pardon en ce monde et par l'Eglise, il en est une qui y aboutit, car il y a des péchés rémissibles par l'évêque (1). Cette distinction est à la base de tout le *De pudicitia* et, dans la discussion avec les « psychiques », ces péchés restent toujours hors de cause : « *Salva illa paenitentiae specie, ... quae... levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit* » (2). Tertullien en énumère quelques-uns : se laisser entraîner aux spectacles du cirque ou du théâtre, assister aux jeux et aux banquets des solennités païennes, coopérer par office ou par métier à des cérémonies idolâtriques, proférer par légèreté quelque parole de reniement équivoque ou de blasphème (3). Sans être *ad mortem*, ils causent néanmoins la ruine de l'âme : « *Ovis, non moriendo sed errando, et drachma, non intereundo sed latitando, perierunt* (4). » Mais, à cause de leur gravité moindre, l'on en tient quitte sans retard dans l'Eglise : « *Statim ibidem cum gaudio emendationis transiguntur* (5). »

(1) « Alia erit, quae veniam consequi possit, in delicto scilicet remissibili, alia quae consequi nullo modo possit, in delicto scilicet irremissibili « (*Pud.* II. 16).

(2) XVIII. 17 et cf. XIX. 23 : « Nec ipsi excidimus a qua digressi sumus distinctione delictorum ».

(3) VII. 15. Déjà le blasphème, comme dans Origène ; mais le blasphème de malice figure parmi les péchés irrémissibles (XIX. 25).

(4) VII. 14.

(5) VII. 20. — Tertullien signale aussi plus loin (XIX. 23-24) comme ré-

Telle est aussi la pratique des Novatiens. Bien qu'ayant limité d'abord leur rigorisme à l'exclusion du pardon pour les apostats, ils en sont venus, au IVe siècle, à ne l'accorder pour aucune faute grave. « *Si quid grave commiserint, nullo modo veniam consequantur* », fait dire à Novatien l'auteur des *Quaestiones Vet. et Nov. Testam.* (102 ; éd. SOUTER, p. 211), ce qui laisse entendre que les fautes légères ne sont pas exclues du pardon. Et saint Ambroise, qui croit les disciples infidèles en cela à leur maître, le dit en effet très clairement : « *Aiunt se, exceptis gravioribus criminibus, relaxare veniam levioribus* ». Il leur reproche de distinguer ainsi des péchés, qu'ils peuvent remettre, et d'autres, qui restent sans remède : « *Distinctionem peccatorum facitis, quae solvenda a vobis putetis, et quae sine remedio esse arbitremini* » (1). L'auteur qui, vers la même époque, a écrit les *Consultationes Zachei christiani*, constate cette même préoccupation de faire quand même une part à

missibles ce qu'il appelle des *delicta cottidianae incursionis, quibus omnes sumus objecti*. Encore qu'il rappelle à ce propos sa distinction fondamentale des deux espèces de péchés, on ne saurait affirmer que, dans sa pensée, les fautes énumérées ici soient toutes soumises au jugement de l'évêque. Il ne s'agit plus, dans ce passage, que de la possibilité d'un pardon, et c'est en quoi ces fautes sont semblables à celles qui ont été présentées comme pouvant être remises par l'évêque. Les unes et les autres s'opposent aux péchés irrémissibles, dont Tertullien fait ici une longue énumération (25-26) : en ce sens, et dans le langage de Tertullien montaniste, ni les unes ni les autres ne sont mortelles (*exitiosa...* ; *ad mortem*). Harnack peut donc parler à ce propos de « lässliche Vergehungen » (*Dogmengesch*, 1⁴. 444), quoique, du point de vue des classifications plus récentes, on doive voir des « Todsünden » dans les péchés énumérés au ch. VII (DÖLLINGER : *Hippolytus und Callistus*, p. 14 ; POSCHMANN : *Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des heil. Cyprian*, p. 143, et les modernes en général). D'autre part, il ne s'impose pas non plus d'identifier les fautes énumérées au chapitre XIX avec celles que saint Augustin appellera lui aussi quotidiennes et déclarera inévitables, même pour les meilleurs. Celles que mentionne Tertullien sont d'une gravité bien inégale, et saint Augustin aurait difficilement considéré comme inévitable de « lever la main sur quelqu'un, de violer un engagement, de mentir par respect humain ou par nécessité » ; ceci ferait penser plutôt à des fautes comme celles que nous avons appelées intermédiaires dans Origène. Tertullien les dit expressément « *mediocria* » (VII. 20). Peut-être même les appelle-t-il lui aussi « *media* » en les distinguant des « *modica* » et des « *maxima* » (I. 19). On remarquera en particulier dans son énumération (XIX. 24) le « *facile maledicere* » « *aut facile jurare* » qui correspond si exactement à la « *consuetudo oris maledici* » signalée par Origène.

(1) *De paenit.* I. 3, 10 ; de même 8. 36 : « Cur praesumitis *aliquos a collusione diaboli per vos posse purgari ?* »

l'indulgence. Pour ne pas se mettre en opposition totale avec les paroles divines qui promettent le pardon, ils remettent quelques petites fautes : « *Levissima quaeque et pauca dimittens* » (1).

Cela étant, chacun peut voir, et personne, je pense, ne songera à contester la conclusion qui se dégage de cette pratique des Eglises dissidentes. Elle ne peut être chez elles que la persistance d'un usage traditionnel (2). Entre orthodoxes et hérétiques on discutait sur le droit de l'Eglise à pardonner les fautes graves soumises au régime de la pénitence solennelle, mais, de part et d'autre, on se reconnaissait le pouvoir de remettre les fautes moindres. Incontesté en théorie, ce pouvoir était d'ailleurs, en pratique, d'usage courant. Catholiques et hérétiques le tenaient également à la portée de leurs fidèles et c'est là un fait dont il importe de prendre acte.

Cependant, sa valeur pour notre enquête sur l'existence de la pénitence privée dépend toute du mode de rémission dont étaient l'objet ces péchés moindres : peut-on établir ici, comme on l'a fait pour Origène, qu'ils étaient pardonnés sans être expiés par la pénitence publique ?

Dès l'abord, la fréquence manifeste de ces sortes de fautes porte à le croire. Pour en avoir obtenu déjà le pardon, on ne demeure pas moins exposé qu'avant à y tomber. Des péchés comme ceux qu'énumère Tertullien demeurent toujours aisés à commettre : lui-même en trouve la présence dans l'Eglise aussi naturelle que l'est dans une maison la perte d'une petite pièce de monnaie (*Pud.* VII. 20). Dans ces milieux païens, c'est tous les jours qu'un esclave ou un

(1) 17 (PL 20. 1140 D).

(2) « Ou bien, écrit le P. d'Alès à ce propos, Tertullien a mis en circulation une idée nouvelle, l'idée de l'absolution de péchés médiocrement graves par sentence épiscopale ; il l'a fait en vue d'offrir aux catholiques un dédommagement pour le refus (qu'il inaugurait) de l'absolution des trois cas réservés par sentence épiscopale ; ou bien il n'a fait que reproduire une vieille pièce de doctrine catholique et traditionnelle, sans y introduire d'autre innovation que la mutilation relative à l'absolution des trois cas réservés. Si la première hypothèse est bizarre et gratuite, il faut s'en tenir à la seconde. » (*L'édit de Calliste*, p. 437.) Tel était aussi l'avis de Doellinger (*op. cit.*, p. 137, note 19).

ouvrier chrétien est exposé à « prêter le concours de son métier aux jeux ou aux festins d'une solennité mondaine »; qu'il se relâche un peu de sa vigilance, et voilà des jurements ou des blasphèmes qui lui échappent : « *Incuriosius in verbum ancipitis negationis aut blasphemiae impegit* » (VII. 15). Or, si c'est par la pénitence publique que la rémission lui en a été faite une première fois, le seul fait d'une rechute les lui rendrait irrémissibles au sens même où le deviennent en pareil cas, jusque chez les catholiques, les fautes les plus graves.

Ceci est bien difficile à admettre, et l'on admettrait plutôt, dans cette hypothèse, que, pour ces sortes de fautes, la pénitence publique pouvait être réitérée : ce qui équivaudrait à en distinguer deux espèces et donc amènerait, par une autre voie et sous un autre nom, à reconnaître l'existence d'une pénitence privée.

Mais, contre cette hypothèse, il y a plus que son invraisemblance : le langage même de Tertullien s'oppose à ce qu'on admette pour les deux catégories de péchés distinguées par lui le même mode de rémission. Sans doute entend-il bien que l'évêque, pour accorder le pardon des péchés moindres, en exige une certaine pénitence ; mais cette pénitence, quelle qu'elle soit, on ne saurait, sans faire violence à ses paroles, l'identifier avec celle que suppose son *De pudicitia* et que décrit son *De paenitentia* (1).

Lui-même, en effet, parle à ce propos, d'une espèce particulière de pénitence — *alia* [*paenitentia*] *quae veniam consequi possit* (II, 16);... *salva illa paenitentiae specie* (XVIII, 17) — au sujet de laquelle il n'y a pas de désaccord entre lui et les « psychiques ». C'est d'une autre, de la pénitence proprement dite, qu'il reproche à ces derniers de s'attribuer l'administration : « *Eam paenitentiae speciem quam*

(1) Ainsi l'ont entendu cependant, entre autres, DÖLLINGER : *Hippolytus und Callistus*, p. 137, note 19 ; ROLFFS : *Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Callist*, p. 50-52 ; A. KIRSCH : *Zur Gesch. der kathol. Beichte*, p. 53 ; VACANDARD : *La pénitence et la confession*, dans *Rev. du cl. fr.*, 15 mai 1909, p. 397 ; de LABRIOLLE, dans son édition du *De paenit.* et du *De pud.* de Tertullien : *Introduction*, p. XXVIII. — Ainsi doivent l'entendre tous ceux qui, pour l'époque de Tertullien, n'admettent comme voie de rémission des péchés par l'Eglise que la pénitence publique.

maxime definivi venia carere... Hujus quoque paenitentiae fructum, id est veniam, in sua potestate usurpaverunt » (III, 1 et 3) (1). Rien d'ailleurs chez lui n'indique que Montanistes ou psychiques exigent celle-ci pour les péchés moindres. Sans doute, la scène de réconciliation décrite dans le *De pudicitia* (XIII, 7) est la conclusion d'une expiation accomplie dans les formes mêmes que le *De paenitentia* (IX, 4) nous met sous les yeux ; mais il s'agit là de la réconciliation d'un adultère : comment sait-on que l'évêque n'accordait le pardon aux péchés moindres que dans les mêmes conditions ?

Tertullien oppose l'indulgence qui leur est témoignée dans l'Eglise à la rigueur avec laquelle y est poursuivi l'adultère : « *Intra domum Dei, ecclesiam,* écrit-il des uns, *licet esse aliqua delicta... mediocria, quae ibidem delitescentia, mox ibidem et reperta, statim ibidem cum gaudio emendationis transigantur* » (VII, 20). L'autre, au contraire, « *simul apparuit, statim homo de ecclesia expellitur nec illic manet, nec gaudium confert repertrici Ecclesiae* » (VII, 22). Dans les deux cas, c'est l'Eglise qui agit : c'est elle qui découvre les deux catégories de péchés (*reperta, repertrix*) ; mais, tandis que, lorsqu'il s'agit des péchés plus graves, elle s'attriste de découvrir et d'avoir à chasser le coupable, dans le cas des péchés moindres, elle se réjouit de son amendement. Aussi, tandis que là, elle se hâte de chasser le pécheur (*simul apparuit, statim expellitur*), ici, elle le garde chez elle (*ibidem*) et se hâte de régler ou accommoder son affaire. Elle le fait dès qu'elle a la joie de constater son amendement : « *Mox reperta, statim cum gaudio emendationis transiguntur* (2). »

(1) Au moment d'aborder sa thèse propre, il rappelle encore la distinction de la pénitence ainsi établie : « Possumus igitur, demandata paenitentiae distinctione, ad ipsorum jam delictorum regredi censum » (IV. 41).

(2) Comme l'*expulsio*, la *transactio* est donc aussi son œuvre et le mot « *transiguntur* » se doit entendre d'une intervention de sa part dans le pardon de ces péchés. Il n'a pas ici le sens neutre de prendre fin, comme s'il suffisait au coupable de la joie de son amendement pour mettre fin à son péché — « auxquels mette fin l'allégresse de la purification », trad. de de Labriolle ; — il est pris ici au sens passif et fort, soit d'être rapidement et définitivement traité par quelqu'un, soit

Cette distinction, d'ailleurs, d'un traitement spécial pour les péchés moindres ne fait pas que se déduire du langage de Tertullien. Lui-même, en juriste qui aime les termes propres, il l'exprime en toutes lettres. Ce n'est qu'une « *castigatio* », tandis que le traitement réservé aux péchés plus graves est une « *damnatio* ». De l'aveu de tous, dit-il, les deux catégories de péchés se distinguent par là : « *Nemini dubium est alia castigationem mereri, alia damnationem.* » Il n'y a, en effet, d'effacement du péché que par la voie du pardon ou par la voie du châtiment. Or, le pardon résulte de la *castigatio*, le châtiment répond à la *damnatio :* « *Omne delictum aut venia dispungit aut poena, venia ex castigatione, poena ex damnatione* » (II, 12-13).

La « *castigatio* », voilà donc ce qui conditionne le pardon accordé par l'évêque aux péchés moindres. Elle s'oppose comme telle à la « *poena* », dont sont l'objet les péchés graves et donc à l'expiation par la pénitence publique (1). Or, cette expression, dans le langage juridique romain, a une signification déterminée, sur laquelle il importe d'insister.

Tertullien s'en est déjà servi dans son *Apologétique* (39.4) pour indiquer une des mesures disciplinaires qui servent aux chrétiens à entretenir parmi eux la sauvegarde de la morale. La plus rigoureuse est la condamnation à la pénitence publique, qui met au ban de la communauté et que pour ce motif — par allusion à la radiation du rang des sénateurs prononcée par le censeur de Rome — il appelle une « censure », la « censure divine ». L'autre, plus indulgente, est celle des « *castigationes* » (2). Et ce pluriel est à remarquer s'opposant au singulier de « *censura* ». Il suggère déjà que, à la différence de la pénitence publique,

d'être l'objet d'un règlement à l'amiable. Les deux acceptions sont classiques et fréquentes ; ici elles aboutissent à peu près au même sens. Le goût connu de Tertullien pour les expressions judiciaires nous porterait à préférer la seconde. Dans tous les cas, c'est bien l'Eglise qui fait l'opération dont les péchés médiocres sont l'objet.

(1) « Delictum dispungit { *ex castigatione* VENIA. / *ex damnatione* POENA.

(2) « *Ibidem* » [fiunt]... *castigationes* et *censura divina.* Nam... summum futuri judicii praejudicium est, si quis ita deliquerit ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegatur ».

ce châtiment du péché peut se réitérer et revêtir des formes diverses.

Et, de fait, la *castigatio*, en tant que peine distincte, désignait, chez les Romains, une punition légère, « tenant le milieu », précise Döderlein dans Forcellini, « entre l'amendement personnel du coupable et un châtiment rigoureux » (*Media posita inter correctionem et poenam*). C'est ainsi, en tout cas, qu'elle apparaît dans les usages romains. Pour décrire la modération de Tibère dans sa façon d'exiger et d'obtenir la discipline militaire, on nous le montre qui fermait les yeux sur les manquements sans conséquence, « châtiait » quelquefois et sévissait seulement en quelques cas extrêmement rares (1).

Punition militaire sous la forme de la bastonnade, la *castigatio* est bien connue des enfants : ils redoutent les verges. Mais elle sert aussi pour les esclaves : Sénèque se plaint précisément qu'au lieu de cette punition qu'est la simple « *castigatio* » on en vienne trop vite avec eux aux châtiments extrêmes, à la « *vindicta* » (2).

Le droit pénal romain connaît également la *castigatio* : même sous la forme de la flagellation ou de la bastonnade, il la met au plus bas degré des peines à infliger (3). On l'y trouve prescrite, en particulier, pour les affranchis qui manquent à leur « patron ». Lui intenter un procès sans y avoir été autorisé mérite une amende ou, en cas d'indigence, une *castigatio* (4). La loi impose, en effet, à l'affranchi des devoirs spéciaux à l'égard de son patron : lui refuser à lui ou aux membres de sa famille certaines marques de respect n'entraîne, la première fois, que la *castigatio* ; mais il s'y joint la menace d'un châtiment plus sévère en

(1) « Non sequentibus disciplinam, quatenus exemplo non nocebatur, ignovit, admonitio frequens, *interdum castigatio*, vindicta tamen rarissima ; agebatque medium, plurima dissimulans, aliqua inhibens » (VELLEIUS PATERCULUS. II. 114. 3).

(2) « In hoc praecipue fallimur, ad ferrum venimus, ad capitalia supplicia et vinculis, carcere, fame *vindicamus rem castigandam* flagris levioribus » (SENÈQUE : *De ira*. III. 32, 2).

(3) *Digeste :* XLVIII. 19. 28.

(4) *Ibid.* II. 5, 25.

cas de récidive ; et, de fait, les outrages en paroles sont punis de l'exil temporaire ou même de l'envoi aux mines (1).

La légèreté de la *castigatio* fait qu'elle est aussi prévue pour les fautes ou contraventions de pure négligence : tel le cas prévu au *Digeste* de ceux qui, par leur négligence à surveiller leurs feux, sont cause d'incendie (2). Dans ce dernier cas, on voit que le magistrat peut substituer à la bastonnade une admonestation sévère.

La *castigatio*, en effet, revêt aussi la forme d'une réprimande ou de reproches plus ou moins véhéments. Maîtres et parents n'en viennent pas toujours aux verges ; la « *castigatio* » des enfants peut n'être qu'en paroles sévères : « *Pueros*, écrit Cicéron, *matres et magistri castigare solent, nec solum verbis sed etiam verberibus* » (3). En droit public aussi, la *castigatio* en paroles s'oppose à la punition proprement dite (4). Sénèque professe même qu'à l'égard des hommes comme sont les esclaves c'est la seule manière régulière de châtier : les coups sont pour les bêtes (5).

Arrêtons-nous ici pour observer des exemples concrets : nous arrivons à la *castigatio* de Tertullien.

Voici le consul Q. Fulvius. Certaines cités, qui avaient d'abord fait défection et trahi la cause des Romains pour passer à Annibal, l'abandonnent, livrent les garnisons qu'il avait laissées chez elles et viennent faire leur soumission. Le consul use de clémence à leur égard ; il les accueille sans les punir autrement qu'en leur reprochant leur erreur première : « *Clementer a consule,* CUM VERBORUM TANTUM CASTIGATIONE, *ob errorem pristinum, accepti* » (6).

L'historien Justin raconte comment des femmes ont fait honte aux soldats de leur fuite devant l'ennemi : qu'ils retournent au combat, ou il leur faudra fouler aux pieds les corps de leurs femmes et de leurs mères : c'est une

(1) « Si quidem inofficiosus patrono et patronae liberisve eorum fit, *tantummodo castigari eum sub comminatione aliqua severitatis non defuturae*, si rursum causam querelae praebuerit, et dimitti oportet... etc. » (*Ibid.* XXXVII. 14, 1 et I. 12, 1 ; 16, 9).
(2) *Ibid.* I. 3, 3.
(3) *Tuscul.* III. 27, 64.
(4) *De officiis* I. 25, 88.
(5) *Ad Lucil.* epist. 47. 16.
(6) TITE LIVE. XXVII. 15.

castigatio : « *Hac repressi* CASTIGATIONE *in prœlium redeunt* (1). »

Les reproches, les réprimandes, des admonestations plus ou moins véhémentes en sont donc la forme courante. Aussi Sénèque invite-t-il à accepter la *castigatio* des parents ou des maîtres, comme on fait des remèdes plus ou moins violents, comme on supporte le bistouri ou la diète (*Quorum castigatio sic accipienda est quomodo scalpellum et abstinentia et alia quae profutura torquent*). Le premier mouvement est de se fâcher quand on est ainsi repris ou châtié, mais on ne fait ainsi qu'aggraver sa faute (2).

On comprend après cela la définition d'Aulu-Gelle. On a pensé, dit-il, qu'il y avait trois manières de punir: « *Una est quae* νουθεσία *vel* κόλασις *vel* παραίνεσις *dicitur, cum poena adhibetur* CASTIGANDI *atque emendandi gratia, ut is* QUI FORTUITO DELIQUIT ATTENTIOR FIAT *correctiorque* » (3).

C'est nous inviter à identifier la « *castigatio* » des Romains et la « *correptio* » ou l' « *increpatio* » prescrite par saint Paul et par le Christ lui-même (1 *Thess*, 5.14 ; 2 *Thess*, 3.15 ; *Luc*. 17.3 et *Mat*. 18.15). L'identification des mots eux-mêmes apparaît formelle dans une lettre de Pline le jeune.

« Un père reprenait (*castigabat*) son fils, parce qu'il faisait trop de dépenses en chevaux et en chiens. Le fils sorti, je dis au père : N'avez-vous jamais rien fait, dont vous auriez pu être repris (*corripi*) par votre père ? Oui, n'est-ce pas. Ne vous échappe-t-il pas parfois telle faute, dont votre fils, s'il devenait tout à coup votre père, pourrait vous reprendre (*reprehendat*) avec la même sévérité ? » (*Epist*. IX.12.)

De cet ensemble d'expressions et d'usages il résulte une notion très nette de la « *castigatio* », que Tertullien présente comme le traitement propre et normal des péchés moindres remis par l'évêque. Elle consiste en reproches et en objurgations plus ou moins violentes, avec, parfois tout au moins, quelque autre peine légère comme le jeûne ou l'éloigne-

(1) *Hist*. I. 6.
(2) *De ira* II. 27, 4.
(3) *Nuits attiques*, l. VI, cp. 14.

ment momentané de la communion ; mais elle s'oppose comme telle à la « *pœna* » résultant de la « *damnatio* », qui constitue la pénitence publique due aux péchés *ad mortem.*

D'après Aulu-Gelle et les jurisconsultes, elle a pour objet les fautes moyennes, qui, sans qu'on puisse fermer les yeux dessus, ne méritent pas un châtiment rigoureux : fautes de négligence ou fautes que soit leur objet soit la condition de leur auteur rendent plus légères. Le jugement en est moins solennel ; on dirait un for paternel ; au moment même où l'on inflige la *castigatio*, on ne songe qu'à pardonner. Or, tel est aussi le caractère de la *castigatio* d'après l'auteur du *De pudicitia.* Les fautes qui en sont l'objet sont des fautes moyennes (*modica et media :* I. 19), des fautes difficiles à éviter par des chrétiens vivant au milieu de païens (VII. 15 ; XIX. 23-24). C'est par légèreté (*incuriosius*) qu'on se laisse entraîner aux paroles équivoques, qui suffisent à en rendre passible (VII. 20 et 15). Aussi ne s'étonne-t-on pas de découvrir ces sortes de délits dans l'Eglise (VII. 20) : à peine les connaît-on qu'on s'empresse d'en faire grâce ; l'auteur de la *castigatio*, quand il l'inflige, jouit surtout de voir le coupable prêt à se corriger (*statim cum gaudio emendationis transiguntur :* VII. 20).

Impossible, par conséquent, de ne pas reconnaître dans ce que Tertullien appelle de ce nom ces remèdes plus bénins, auxquels Origène demande de recourir avant de procéder aux mesures plus rigoureuses aboutissant à l'exclusion de la communauté et, par suite, à la pénitence publique. La *Didascalie des Apôtres* les connaît et les recommande également (II. 41, 3-9). Elle montre même l'évêque qui, avant de procéder à l'excommunication du pécheur, le reprend, suivant le mot de l'Evangile, d'abord dans le tête à tête, puis devant témoins, et enfin devant toute l'Eglise (II. 38, 1-3) (1).

Un exemple. Nous le trouvons dans Sozomène, à propos

(1) A noter le parallélisme entre le procédé recommandé ici et celui que recommande Sénèque à propos toujours de la « *vindicatio* » (*De ira.* I. 5, 4 sqq.).

d'une faute qui rappelle la participation aux fêtes païennes dont parle Tertullien (VII. 15).

A l'époque où le grand Apollinaire n'était encore que « lecteur », vers 330, lui et son père, qui était prêtre, s'étaient permis, avec quelques autres chrétiens, d'assister à une fête littéraire en l'honneur de Bacchus. Le cas était bien de ceux qu'envisage Tertullien. De la part des deux clercs, il s'aggravait du scandale donné. Aussi leur évêque leur infligea-t-il une pénitence longue et sévère (1). Mais les laïques en furent quittes pour une légère réprimande : le pardon leur fut accordé immédiatement : « τοῖς μὲν ἄλλοις ἐν λαῷ τεναγμένοις, μετρίως ἐγκαλέσας, συγγνώμην ἔνειμεν » (2).

Voilà bien la « *castigatio* » ou la « *correptio* », avec pardon par l'évêque, s'opposant à une pénitence plus rigoureuse. Ici elle ne comporte que des reproches oraux ; mais, s'y joindrait-il quelque sanction ou quelque peine légère, — comme le faisaient les verges pour les enfants et d'après le droit romain — elle ne perdrait point pour cela son caractère. Saint Méthode († 311) prévoit le cas où l'évêque, pour guérir le péché, ne se contente point de la prière et de la correption — προσευχῇ καὶ σωφρονισμοῖς : cf. la παραίνεσις, l'*admonitio* d'Aulu-Gelle, ci-dessus — mais juge à propos d'y ajouter quelques jeûnes et une courte période d'isolement des fidèles ; mais il n'en distingue pas moins pour cela ce traitement du péché de celui qui est réservé aux fautes plus graves et constitue la pénitence publique (3).

Ce n'est donc point parce que Tertullien, à propos de ces péchés moindres, parle, lui-aussi, d'une mise à part du troupeau (*extra gregem datus est :* VII. 16), qu'il y aura lieu d'en identifier le traitement avec celui des péchés mortels ou irrémissibles. On irait ainsi à l'encontre de son affirmation formelle que le pardon s'en obtient à la suite d'une

(1) « Τῆς 'Εκκλησίας ἀφώρισεν· ἥστην γάρ κληρικώ... Χρόνου δέ τινος διαγενομένου ἐν δάκρυσι καὶ νηστείαις ἐπαξίως τῆς ἁμαρτίας μεταμεληθέντας προσίεται πάλιν » (PG 67, 1361). Plus tard, le successeur de cet évêque se fera un grief contre Apollinaire de cette pénitence : « εὐθύνας παλαιῶν ἁμαρτημάτων μετανοίᾳ λελυμένων ὠνείδιζεν » (*Ibid.* 1360 B). —

(2) *Ibid.* 1360-1361).

(3) *De lepra*, VII. 4 (éd. Bonwetsch, p. 460). Voir, de même, la *Didascalie des apôtres*, 11. 16, 2 sqq.

simple « *castigatio* » et de la distinction qu'il établit à ce propos entre celle-ci et la « *pœna* » résultant de la « *damnatio* », qui est l'assujettissement à la pénitence publique (1).

Aussi bien, avons-nous déjà constaté chez lui qu'une exclusion momentanée, comme celle dont il parle ici, ne suffisait point à constituer la pénitence publique. Lui-même, en effet, nous est témoin qu'il ne considérait pas des expulsions de ce genre comme exclusives de toute réitération. Il prétend bien savoir qu'à Rome on avait ainsi expulsé plusieurs fois Marcion et Valentin avant de les rejeter définitivement ; encore ajoute-t-il que, nonobstant ces expulsions multiples, Marcion, quand la mort le prévint, était sur le point d'être admis encore une fois à la paix (2). Il n'y a donc pas à se fonder sur la possibilité d'une pareille sanction pour conclure au traitement des péchés moindres par le régime des pénitents proprement dits.

III. — Le témoignage de saint Cyprien

1. Ne contredit pas Tertullien sur les péchés moindres.
2. Il les remet sans pénitence publique.

Le fait, par conséquent, reste établi que le langage de Tertullien interdit d'admettre pour les deux catégories de pé-

(1) Lui-même, au reste, ne dit point que cette mise à l'écart du troupeau soit toujours de règle en ces cas là. Tout au moins laisse-t-il entendre que la séparation, quand elle se produit, est surtout le fait du coupable : facilement on se révolte et l'on brave : « *Ipse forte ira, tumore, aemulatione, quod denique saepe fit,* DEDIGNATIONE CASTIGATIONIS, *abrupit* » (VII. 19). Ainsi Sénèque parle-t-il de l'arrogance et de l'entêtement qui font rejeter avec indignation la *castigatio* (*De ira*. II. 27, 4 : « *Indignamur aliqua admonitione aut coercitione nos castigatos, cum illo ipso tempore peccemus quo adjicimus malefactis arrogantiam et contumaciam* »). C'est encore le cas pour le pécheur qui prend sur lui de rompre. Mais la punition qu'il refuse ainsi d'accepter demeure une *castigatio*, et si, donc, elle avait comporté dès l'abord quelque mise à l'écart du troupeau, le nom qui lui est donné quand même contribuerait lui aussi à prouver qu'il ne suffit point de ce détail pour le faire se confondre avec la « peine » imposée pour les péchés mortels ou irrémissibles.

(2) « Semel et iterum ejecti,... novissime in perpetuum discidium relegati... Postmodum Marcion, paenitentiam confessus,... pacem recepturus... morte praeventus est ». (*De praescript.* 30 : PL 2, 42).

chés distingués par lui un seul et même mode de pardon. A cela cependant certains ont cru parfois pouvoir objecter que saint Cyprien attesterait cette assimilation. A deux reprises, il parle de « *peccata minora* », dont les auteurs « *agunt paenitentiam justo tempore, et secundum disciplinae ordinem ad exomologesim veniunt et per manus impositionem episcopi et cleri jus communicationis accipiunt* » (1). Ces *peccata minora*, dit-on, sont les *leviora delicta* de Tertullien, et voilà, rappelé par Saint Cyprien, le traitement auquel ils sont soumis : c'est celui de la pénitence rigoureuse et solennelle.

Tout le monde cependant n'admet pas cette identification (2), et, si l'on veut bien y regarder de près, tout le monde, semble-t-il, doit la reconnaître inacceptable.

Elle se fonde toute sur le sens absolu attribué à l'expression « *minora peccata* ». On interprète ces mots comme s'ils constituaient une formule arrêtée et consacrée servant à désigner la catégorie spéciale de péchés que Tertullien distinguait des péchés *ad mortem*. Or, cette signification est totalement étrangère à la pensée de saint Cyprien et il faut la manie de raisonner sur les mots sans avoir égard à leur contexte pour expliquer qu'on ait songé à la lui attribuer.

Il ne parle de « *peccata minora* » qu'en un sens proprement relatif et comparatif ; ce qu'il entend par là ce ne sont point « *les* péchés moindres », mais « *des* péchés moindres » que tels ou tels autres dont il s'occupe actuellement.

Cette comparaison de péché à péché lui est familière. Au livre III des *Testimonia* il a un chapitre (63) pour prouver, d'après saint Paul, que la fornication est un péché plus

(1) *Epist.* XVI. 2 et XVII. 2 : « Cum in *minoribus delictis*, *quae non in Deum* committuntur, paenitentia agatur justo tempore et exomologesis fiat inspecta vita ejus qui agit paenitentiam, nec ad communicationem venire quis possit nisi prius illi ab episcopo et clero manus fuerit imposita, quo magis in his *gravissimis et extremis delictis* caute omnia et moderate secundum disciplinam Domini observari oportet ? »

(2) P. ex. Sirmond : *Hist. paenit. publ.*, 3 ; Funk : *Theol. Quartalschr.*, 1903, p. 612 ; Kirsch : *op. cit.*, p. 52 ; Stufler : ZSKT, 1909, p. 244 ; Muller : *Bussinstitution in Carthago unter Cyprian* (*Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 1896, p. 196).

grave (*gravius delictum*) que les péchés commis par l'homme hors de son corps.

Dans le *De habitu virginum*, c'est le Christ lui-même qu'il fait intervenir pour dénoncer le danger plus grand des fautes commises après l'appel à la foi, car auparavant la faute était moindre : « *Gravius comminatur, quod sit scilicet* MINOR CULPA *deliquisse ante* » (1). « *Minora peccantes* », dit-il, en les opposant aux Novatiens qui dressent autel contre autel, de ceux que le Seigneur, dans l'Evangile, a prescrit de traiter en païens et publicains pour le seul fait d'avoir méprisé l'autorité de l'Eglise (2).

« *Quod majus potest esse delictum* », reprend-il ailleurs à ce même propos (*epist.* 72.2), « *aut quae macula deformior quam adversus Christum stetisse, quam Ecclesiam dissipasse ?* » (3). « *Pejus hoc crimen est quam quod admisisse lapsi videntur* » répète-t-il dans le *De catholicae Ecclesiae unitate* (4).

Le chapitre vingt-huitième du *De lapsis* est consacré tout entier à établir cette infériorité relative de certaines fautes par rapport à d'autres. Il s'agit ici des chrétiens qui, sans avoir sacrifié ni demandé des certificats de sacrifice, ont accepté néanmoins la pensée de le faire et viennent s'en accuser. Saint Cyprien les cite en exemple aux « *lapsi* » comme faisant preuve de plus de foi et d'une plus grande crainte de Dieu : « *Quanto et fide majore et timore meliore sunt* », car, comparée à la leur, cette faute est légère : « *medellam parvis licet et modicis vulneribus exquirunt* ». Elle serait seulement plus grave (« *plus immo delinquit* »), si ces chrétiens s'étaient flattés que, pour échapper au châtiment de leur crime, il leur suffisait de ne pas le com-

(1) 2 (H. 189[3-4]).
(2) Si... quo Ecclesiam contemnunt..., *multo magis* rebelles et hostes... quando *minora peccantes* et tantum Ecclesiae contemptores ethnici et publicani sententia Domini judicentur » (*Epist.* 69, 1 ; H. 750[15-20]).
(3) H. 779[9-11].
(4) H. 227[9-10]. La lettre 65. 1-2 n'est de même qu'une argumentation *a minore ad majus*, à propos d'un évêque tombé qui prétendait reprendre l'exercice de sa charge. On y peut remarquer les deux expressions suivantes : « MAJOREM *in se indignationem Domini provocet* » (H. 522[5]) « *Quando Deus prohibeat accedere sacerdotes etiam* IN LEVIORE CRIMINE constitutos » (H. 723[7]).

mettre au grand jour, car ils auraient ainsi traité le Seigneur comme un homme facile à tromper. En fait toutefois, le péché est moindre (« *minus peccat* ») à éviter de sacrifier publiquement. Rendre ainsi sa faute moindre (« *ut sit minor culpa* »), c'est se rendre le pardon plus facile (« *facilius ad veniam pervenire* ») ; mais il y a crime quand même, et la négligence à faire satisfaction au Seigneur ferait perdre le bénéfice de l'infériorité de la faute : « *Ne quod* MINUS *esse in qualitate delicti videtur, in neglecta satisfactione* CUMULETUR (1). »

A la lumière de ces exemples, il est facile de déterminer la portée exacte de l'expression « *minora peccata* » dans les lettres 16 et 17. Les péchés visés par saint Cyprien ne sont ainsi qualifiés que par rapport au péché des *lapsi*, à ceux que, dans la lettre 17. 2, il appelle « *les plus graves et le comble des péchés* » (2). En eux-mêmes et de par leur nature, ceux-ci s'attaquent directement à Dieu (*in Deum committuntur*) et c'est pourquoi ils constituent ce délit contre Dieu, que saint Cyprien présente ailleurs comme particulièrement exclusif d'une rémission gracieuse (3). Ici, il le qualifie de *summum delictum* (*Epist.* XVI. 2) et il rappelle la condamnation très spéciale dont l'a frappé le Christ. Or, c'est parce que certains de ses prêtres, dès le début de la persécution, ont passé outre à ces considérations, sont allés au devant des apostats et les ont admis à la communion sans aucune des épreuves ni aucun des rites caractéristiques de la pénitence solennelle — *nondum paenitentia acta, nondum exomologesi facta, nondum manu ab eis ab episcopo et clero imposita* (4) — que saint Cyprien indigné leur reproche d'avoir fait preuve ainsi, pour le plus grave des péchés, d'une indulgence qu'on n'a pas

(1) H. 257-258 ; cfr. 30 : « *Ecce pejora adhuc peccandi vulnera, ecce majora* delicta peccasse nec satisfacere; deliquisse nec delicta deflere » (H 260[12]).

(2) « Gravissimis et extremis delictis » ; cfr. *de lapsis*, 15. « gravissimi *et* extremi delicti ».

(3) *Testim.* III. 28 ; cf. *ad Fortunatum* 4.

(4) Comparer *epist.* XLIII. 2 : « Intermissis precibus et orationibus, quibus Dominus longa et continua satisfactione placandus est » ; *epist.* LIX. 13 : « Sublata paenitentia, nec ulla exomologesi facta ».

pour des « péchés moindres » : « *Nam, cum in minoribus peccatis agant peccatores paenitentiam justo tempore,* etc... ... *nunc, crudo tempore, persecutione adhuc perseverante,... ad ommunionem admittuntur* » (XVI. 2). Les apostats, en un mot, contrairement à ce qui se fait pour des pécheurs beaucoup moins coupables, ont été purement et simplement dispensés de la pénitence solennelle, et voilà, à propos de ces *peccata minora*, tout ce qu'affirme saint Cyprien (1).

Ce qu'on lui attribue en plus contredit formellement Tertullien, et c'est la seconde raison de rejeter l'identification proposée.

Pour les *peccata minora* dont il parle, saint Cyprien a certainement en vue une longue et sévère expiation ; les formules qu'il emploie à leur propos — *paenitentia agatur justo tempore et exomologesis fiat, inspecta vita ejus qui agit paenitentiam,* — sont celles dont il se sert ailleurs pour désigner la pénitence rigoureuse imposée, par exemple, aux adultères (2) et aux apostats (3). Or, pour les *leviora delicta* dont parle Tertullien, on procède tout justement au contraire. C'est tout de suite, dès qu'on le découvre, que, s'il y a amendement, on en tient quitte : « *Mox ibidem* [*in Ecclesia*] *reperta, statim ibidem cum gaudio emendationis transiguntur* » (VII. 20). Tandis que pour les péchés irrémissibles, l'adultère par exemple, on se hâte de chasser le coupable — *simul apparuit, statim homo de ecclesia expellitur, nec illic manet, nec gaudium confert repertrici Ecclesiae* (VII. 22) — pour ceux-ci, au contraire, on s'empresse de rappeler celui qu'il a fallu exclure momentanément du

(1) Tel est aussi l'avis de WATKINS : *A history of penance*, t. I, p. 191 et de H. KOCH. Celui-ci écrit : « Richtig ist, dass die dort gemeinten Sünden nur in Verhältnis zur Glaubensverleugnung « minora » sind ». (*Cyprian. Untersuchungen*, p. 281).

(2) V. gr. *epist.* IV. 4, pour les vierges coupables de rapports charnels avec des diacres : « *Agat paenitentiam plenam, quia quae hoc crimen admisit non mariti sed Christi adultera est, et ideo, aestimato justo tempore, postea, exomologesi facta, ad ecclesiam redeat* ». Cf. *epist.* LV. 20 : « *Et moechis a nobis paenitentiae tempus conceditur et pax datur.* »

(3) V. gr. *epist.* LVII. 1 : « Agerent diu paenitentiam plenam » ; LXIV. 1 : « Antequam paenitentiam plenam egisset et Domino Deo in quem deliquerat satisfecisset ». Cf. *epist.* LV. 18 : « Si [Dominus] paenitentiam plenam et justam peccatoris invenerit ».

troupeau ou qui s'en est éloigné de lui-même sur un coup de tête : « *Debet requiri atque revocari* » (VII. 16). Entre saint Cyprien en un mot et Tertullien, la contradiction est formelle ; et, loin qu'il faille identifier les péchés moindres dont ils parlent, pour se trouver dans le vrai, on doit, au contraire, les opposer.

Ce qui indigne saint Cyprien, c'est que l'apostasie soit traitée comme le sont, d'après Tertullien, les *peccata leviora*, alors que des fautes d'une bien moindre gravité ne bénéficient point de cette indulgence.

Mais alors, demande-t-on, quels sont les *peccata minora* dont parle l'évêque ? Tous ceux, répondrons-nous, qui sans s'attaquer directement à Dieu, comme le fait l'apostasie, sans être, par conséquent, au sens propre du mot, *in Deum* (1), sont néanmoins assujettis à la longue et pleine expiation des pénitents proprement dits. Tels sont l'homicide, la fornication, l'adultère, et aussi la « fraude », que saint Cyprien range à plusieurs reprises avec eux parmi les « crimes mortels » : *Adulterium, fraus, homicidium mortale crimen est.* (*De bono patientiae*, XIV ; *Ep.* LIX 12 et 14 ; LV. 26). On y peut joindre d'une façon générale tous les péchés que Tertullien qualifiait d'irrémissibles: « *Ut graviora et exitiosa, quae veniam non capiant, homicidium idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio, et si alia violatio templi Dei* » (XIX. 25) (2). Entre

(1) Tel est, sans aucun doute possible, le sens de cette expression dans la lettre XVII et dans les passages que nous en avons rapprochés : elle désigne les péchés d'idolâtrie, d'apostasie, ceux en général qui s'attaquent directement à Dieu. (Voir dans le même sens LIX. 13 : « *Adversus Deum facinora... quod non rogatur majestas Dei* ». H. 682[2]) D'autres péchés, tous les péchés, jusqu'aux plus légers, peuvent aussi, en un sens très juste, être considérés comme s'attaquant à Dieu, et c'est ainsi que saint Cyprien ramène ailleurs à des péchés *in Deum* la fraude et l'adultère (LV. 27), l'abus des biens de ce monde (*De hab. virg.* 11), la rébellion contre l'évêque légitime (LXVI. 1 et 9). Mais il lui faut pour cela raisonner et conclure. Ici, au contraire, l'expression *in Deum committuntur* a par elle-même un sens direct et immédiat très nettement défini. Sur son origine, voir d'ALÈS : *L'édit de Calliste*, p. 208-210 et *La théologie de saint Cyprien*, p. 283-288. Sans doute en faut-il voir le vrai point de départ dans la parole du grand prêtre Héli (I *Reg.* II. 25) citée deux fois par saint Cyprien et invoquée également par Origène : *De oratione* 28 (PG. 11. 524 B).

(2) Même énumération, aux mots près, dans *l'Adv. Marcionem :* «*Septem maculis capitalium delictorum... idololatria, blasphemia, homicidio*,

Montanistes et catholiques, il n'y avait pas de désaccord sur la nature du traitement à leur appliquer ; de part et d'autre, on en exigerait l'expiation rigoureuse (1) et la divergence ne se produisait qu'au sujet de la conclusion à donner à la pénitence ainsi accomplie. De ce chef, on est donc autorisé à considérer tous ces péchés comme étant remis chez les catholiques par la voie de la pénitence solennelle, et il n'y a par conséquent pas à chercher ailleurs les péchés moindres que l'apostasie, pour lesquels saint Cyprien constate qu'on exige la pénitence *justo tempore* (2). Les péchés « rémissibles » de Tertullien n'ont rien à faire ici (3).

Les pardons prompts et faciles dont parle ce dernier sont loin cependant d'être ignorés de l'évêque de Carthage. Une de ses lettres, au contraire, nous met sous les yeux un véritable exemple de *castigatio*. Il suggère la ligne de conduite à tenir à l'égard de certaines vierges qui, tout en ayant

adulterio, stupro, falso testimonio, fraude » (IV. 9 ; PL 2, 375 B). J'ai toujours quelque peine à saisir pourquoi l'on réduit couramment à trois les péchés tenus pour irrémissibles dans le *De pudicitia* (p. ex. BATIFFOL : *Etudes d'hist. et de théol.*, 6e éd., p. 83 ; d'ALÈS : *l'édit de Calliste*, p. 197 211). N'est-ce point là ramener la thèse de Tertullien à ce qui n'est pour lui qu'un argument contre le cas spécial visé par le malencontreux *edictum ?*

(1) *Pud.* XIX. 6. « Haec érit paenitentia, quam et nos deberi quidem agnoscimus multo magis, sed de venia Deo reservamus. »

(2) On objecte (p. ex. VACANDARD, *op. cit.*, p. 74 ; POSCHMANN : *Die Sichtbarkeit*, etc, p. 144, note) que tel de ces péchés, l'adultère, est dit ailleurs beaucoup plus grave que le péché, *in Deum* cependant, du « *libellatique* » : « *Multo et gravior et pejor sit moechi quam libellatici causa* » (*Epist.* LV. 26). Mais l'objection tombe d'elle-même, car. 1° Le cas du « libellatique », à la date de cette lettre 55, a été nettement distingué par saint Cyprien de celui des apostats proprement dits ou *sacrificati*, que visent les lettres 16 et 17 ; pour lui, pas de pénitence à subir *justo tempore ;* il a été réconcilié sans retard ; ce qui, assurément, n'a jamais été le cas de l'adultère. — 2° La lettre 55 compare les deux pécheurs du point de vue de leur affection à la faute : « *cum hic* NECESSITATE (le libellatique), *ille* VOLUNTATE *peccaverit* » ; les lettres 17 et 18, au contraire, comparent la gravité objective des fautes elles-mêmes. Les dispositions des coupables peuvent suffire à renverser les proportions. Ainsi avons-nous entendu saint Cyprien noter que le péché de pensée, bien que moins grave de lui-même, le serait davantage s'il procédait de la présomption d'échapper au regard de Dieu (*De lapsis.* 28 ; H. 258[2]).

(3) Peut-être la confusion tient-elle surtout au sens technique et juridique qu'on attribue eux expressions *minora peccata, leviora peccata* On les traite comme on fait aujourd'hui nos expressions *péché grave* ou *mortel, péché léger* ou *véniel*. Rien ne prouve que pour Tertullien et saint Cyprien, elles aient eu cette valeur d'une formule arrêtée et consacrée, qui leur soit commune ou que l'un emprunte à l'autre.

cohabité avec des diacres, prétendent avoir conservé leur virginité. Saint Cyprien n'écarte pas absolument l'hypothèse. Mais il n'admet pas pour autant que ces vierges soient irréprochables ; son langage à leur sujet est au contraire des plus sévères (1). Leur cas seulement reste moins grave que celui d'autres vierges convaincues d'avoir contracté, dans les mêmes conditions, une réelle souillure charnelle. Aussi, tandis que pour celles-ci il conseille la « *paenitentia plena* » n'aboutissant que « *justo tempore* » à « l'exomologèse » et à la réconciliation, pour les premières il propose de les admettre immédiatement à la communion, mais en les menaçant, en cas de récidive, de les condamner plus sévèrement : « *Hac tamen interminatione ut, si ad eosdem masculos postmodum reversae fuerint, aut si cum eisdem in una domo et sub eodem tecto simul habitaverint, graviore censura ejiciantur* » (*Epist.* 4.4).

C'est exactement la procédure que nous avons vue prescrite dans le droit romain pour l'affranchi qui oublie le respect dû à son patron : le renvoyer (*dimitti*) après « *castigatio* », mais avec menace d'un châtiment plus sévère en cas de récidive. Voir le texte cité ci-dessus p. 279, note 1. Aux verges près, l'évêque auquel s'adresse saint Cyprien aura à procéder avec ses vierges comme le « *praefectus urbis* », d'après Ulpien, avec les affranchis dédaigneux ou insolents. Le « *casus* » en marge du *Digeste*, où se concrétise la solution donnée (2), nous permet d'imaginer la scène à intervenir entre l'évêque et les vierges, et la lettre de saint Cyprien nous indique le ton et le contenu de la *castigatio* qu'il leur adressera avant de leur signifier leur pardon.

Rapprochée du langage de Tertullien sur le traitement

(1) La comparaison y vient de la femme surprise par son mari et ces familiarités entre personnes consacrées à Dieu y sont qualifiées d'incestes spirituels.

(2) « Accedit patronus ad judicem et dicit : « Domine, habeo unum libertum ; quando vado per civitatem et obviat mihi, dat mihi terga ». Qualiter procedendum est contra libertum ? Dicit jurisconsulta : « Dicam tibi : Si est inofficiosus, *castigetur* et egregie verberetur. Et *comminatur judex... : Si non corrigas te*, inquit, crepabo oculos de capite. » (*Dig. XXXVII.* 13, 1).

spécial des péchés moindres, cette décision de saint Cyprien permet donc de constater qu'il était très réellement en usage à Carthage chez les catholiques. Nous en avons ici l'application très nette à un cas particulier, et comme, d'autre part, il est formellement opposé à celui qui, de l'aveu de tous, constitue la pénitence publique, on ne saurait, sans contredire à la fois les deux écrivains, prétendre le ramener à cette dernière (1).

Ce n'est d'ailleurs point là, chez saint Cyprien, le seul exemple de ces sortes d'absolutions. Sans parler des péchés normalement passibles de la pénitence publique et pour lesquels nous le verrons parfois s'en contenter, il les accepte en principe pour d'autres qui doivent à leur nature ou aux circonstances dans lesquelles ils ont été commis de paraître moins graves.

Tel est le cas des diverses catégories de « libellatiques ». Lui-même rappelle qu'il s'en trouve parmi eux dont la bonne foi atténue singulièrement la culpabilité. Ils avaient cru que l'évêque leur demandait uniquement de ne pas « sacrifier » ; c'est pour éviter de le faire que, l'occasion s'étant offerte d'obtenir un certificat, ils l'ont accepté. Encore, en le demandant ou le faisant demander, ont-ils déclaré « qu'ils étaient chrétiens, qu'ils ne pouvaient donc

(1) Poschmann (*Kirchenb. u. corr. secr. b. August.* p. 68), essaie de le faire sous prétexte que ces vierges auraient été déjà excommuniées par leur évêque et que saint Cyprien suppose qu'elles ont déjà fait pénitence: il ne s'agirait donc ici que d'une mitigation de l'expiation normale. Mais: 1° la lettre ne parle point d'une excommunication pour ces vierges elles-mêmes ; elle ne la mentionne que pour les diacres. « *Consulte et cum vigore fecisti... abstinendo diaconum qui cum virgine saepe mansit, sed et ceteros qui cum virginibus dormire consueverunt* » (H. 475[20-24]). Pour les vierges, l'invitation à leur accorder la communion et à les admettre à l'église (*accepta communicatione, ad ecclesiam admitttantur*) suppose bien qu'en attendant, jusqu'à décision prise, on les en tenait écartées ; mais nous avons assez dit que pareille exclusion ne suffit pas à constituer la pénitence publique. — 2° La pénitence présupposée par saint Cyprien n'est point la pénitence solennelle, la « *paenitentia plena* » à prescrire après jugement du cas, mais seulement la pénitence subjective des coupables qui reconnaissent leur tort et se séparent : « *si paenitentiam hujus inliciti concubitus sui egerint et ab se invicem recesserint* », (H. 475[21-24]). Pour les uns et les autres, diacres et vierges, elle est la condition préalable de la décision à prendre à leur sujet... Comme Hinschius, qu'il cite lui-même, M. Poschmann aurait donc mieux fait de reconnaître qu'il y avait là tout au moins, pour des motifs particuliers, dispense de la pénitence solennelle.

pas sacrifier, qu'il leur était impossible de se présenter aux autels du diable et que c'était à dessein d'éviter de faire ce qui leur était interdit qu'ils faisaient leur offrande au magistrat » (*Epist.* 55.14). Devenus ainsi coupables sans presque le savoir, ils en sont maintenant désolés. Comment, dans ces conditions, explique saint Cyprien, songer à leur imposer le même traitement qu'à ceux qui ont sacrifié ?

Aussi a-t-on fait pour eux ce que nous avons vu Tertullien trouver tout naturel pour les fidèles coupables de fautes de négligence ou de surprise : « *Mox ;... statim ; transiguntur* ». Pour les *lapsi* qui ont sacrifié, on a prescrit la « *paenitentia plena* » destinée à se prolonger longtemps (*agerent diu paenitentiam plenam ;... traheretur... paenitentia tempore longiore*) (*Epist.* 57. 1-2), en sorte que pour le moment il n'y avait de « paix » prévue pour eux qu'en cas de danger de mort (*Epist.* 55. 17 et 56. 2). Pour les libellatiques, au contraire, on a décidé de leur accorder la paix sans plus tarder : « *placuit libellaticos interim admitti* » (1), ce qui exclut en principe l'obligation pour eux de s'assujettir d'abord à la pénitence publique. Le concile, en effet, prend cette décision sans distinguer entre ceux qui auraient déjà fait pénitence et ceux qui se sont jusqu'ici refusés à se reconnaître coupables. Ces derniers sont nombreux : saint Cyprien, nous l'avons dit, semble admettre chez la plupart

(1) *Epist.* 55. 17 (H. 636[7]). La traduction du mot « *interim* » fait quelque difficulté. H. Koch (*Cyprian. Untersuch.*, p. 213 et 264-266) reproche à Poschmann, Vanbeck, d'Alès, et d'autres, de l'avoir entendu au sens de présentement, immédiatement, tout de suite. C'est méconnaître, dit-il, l'idée, qui y est toujours sous-jacente, d'un rapport à une action ultérieure, la première, qui se fait *interim*, n'ayant qu'un caractère povisoire (vorlaüfiger, interimischer Art). — On lui accorde sans peine la première partie de son observation : étymologiquement, le mot fait penser à quelque chose qui suivra. Mais on ne saurait lui concéder qu'il implique nécessairement l'idée d'un provisoire. Ce dernier mot dit qu'une chose reste en suspens, comporte la possibilité d'un retour en arrière, d'une reprise de la question susceptible d'amener une décision contraire. Or, tel n'est certainement pas le sens de ce mot dans saint Cyprien, par exemple, à la fin de cette lettre 55, lorsqu'il prend congé de son correspondant : « *Haec* INTERIM, *frater, pauca de multis quantum potui breviter decucurri* » (H. 647[21]). Le sens est ici : « pour le moment ». De même dans la lettre des « confesseurs » à saint Cyprien momentanément séparé de son troupeau : « *Licet* INTERIM *a fratribus... distractus es* » (*Epist.* XXXI. 6 ; H. 561[20]). Même sens au début du ch. 3 du *De monogamia* dans Tertullien : que la monogamie soit onéreuse ou

une réelle bonne foi (*epist.* 55.14). Maintenant encore, tout disposés qu'ils sont pour l'avenir à ne pas user de subterfuge, ils ne parviennent pas à se convaincre qu'ils aient péché en le faisant dans le passé. Certains ont si peu songé à se ranger dès l'abord parmi les « pénitents » que, maintenant encore, si la communion leur est refusée, ils menacent de passer à l'hérésie ou au schisme avec femme et enfants (55.15). Puis donc que, sans spécifier davantage, on a décidé de les admettre à la communion sans les renvoyer à plus tard, c'est donc bien qu'on l'a fait sans leur imposer la pénitence publique (1).

Or, l'indulgence ainsi témoignée aux « libellatiques » interdit de penser qu'on se soit montré plus exigeant pour les fidèles, qui, sans avoir sacrifié ni s'être procuré des certificats de sacrifice, avaient néanmoins accepté dans leur cœur la pensée de le faire. Dès avant le concile de 251, saint Cyprien s'édifiait de les voir s'en accuser aux prêtres pour obtenir ainsi la guérison de ces légères blessures (2). Son texte ne dit rien de la manière dont les prêtres concou-

non, voyons d'abord si le précepte en est nouveau : « *An onerosa,... viderit. An autem nova, de hoc* INTERIM *constet* » (PL 2. 932 A). L'idée de provisoire est encore plus absente de *epist.* 4. 4 où saint Cyprien indique comme première chose à faire pour statuer sur le cas des vierges, de les faire examiner : « *inspiciantur interim virgines* » (H. 475[24]) : suivant le résultat de l'inspection on décidera. La seule traduction possible est celle de Bayard : « que l'on commence par... ». Or, l'admission des libellatiques décrétée par le concile n'a rien elle non plus de provisoire et cette fois la traduction de Bayard : « Nous avons résolu de les admettre provisoirement » n'est pas heureuse. Elle suggère l'idée d'une « paix » susceptible d'être remise en question ou à confirmer ultérieurement. Le fait ultérieur visé ici par « *interim* » est celui de la paix à accorder aux *sacrificati.* Elle n'est prévue que pour plus tard. La phrase concernant les « libellatiques » devrait donc se traduire : « il a été décidé d'admettre d'abord les libellatiques, de commencer par les admettre eux ». En principe, on a décidé d'admettre aussi les *sacrificati*, mais ce ne sera que plus tard, sauf le danger de mort, et il n'y a donc que les « libellatiques » à être admis sans plus tarder. De là à dire qu'on les admet sur-le-champ y a-t-il si grande différence ? La traduction critiquée par Koch peut donc n'être pas littérale, mais elle ne fausse certainement pas le sens : lorsque saint Cyprien écrit la lettre à Antonianus où il justifie cette décision, les libellatiques ont déjà été réconciliés (55. 3).

(1) Contre Poschmann, qui veut qu'on se soit contenté de la pénitence publique qu'ils avaient déjà faite, voir ci-dessus, p. 209, note.

(2) « Quoniam de hoc vel cogitaverunt, hoc ipsum apud sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes exomologesim conscientiae faciunt, animi sui pondus exponunt, salutarem medellam parvis licet et modicis vulneribus exquirunt » (*De lapsis*, 28 ; H. 257[21-24]).

rent à leur assurer la guérison qu'ils recherchent ; il attire uniquement l'attention sur ce qui, dans leur attitude et leur démarche, lui paraît propre à servir de modèle aux *lapsi* moins empressés à demander la pénitence. Rien n'y indique que l'expiation solennelle doive leur être imposée ; la mention de « *l'exomologèse* », qui vient ici immédiatement après la confession, suggèrerait plutôt, au contraire, qu'ils reçoivent aussitôt l'absolution : ailleurs « l'exomologèse » est signalée comme faisant suite à la pénitence publique et précédant immédiatement l'imposition des mains de la réconciliation (1). Ici, seulement, saint Cyprien ne parle pas, comme ailleurs, d' « *exomologesis* » tout court mais d' « *exomologesis conscientiae* » ; de plus l'*exomologesis*, ailleurs, semble plutôt être le fait du prêtre qui réconcilie — voir par ex. *epist.* 17.2 : « *exomologesis fit inspecta vita ejus qui agit paenitentiam* » ; — ici, au contraire, elle est mise au compte des pécheurs eux-mêmes : « *exomologesim conscientiae faciunt* ». Aussi l'expression paraît-elle devoir s'entendre ici au sens général d'une supplication à Dieu s'accompagnant d'un sentiment profond de culpabilité et d'indignité (2), sans que néanmoins on les oblige ou ils se croient obligés de prendre rang parmi ceux qui accomplissent la pénitence publique (3).

(1) « Agunt peccatores paenitentiam justo tempore, et, secundum ordinem disciplinae, ad *exomologesim veniunt* et per manus impositionem... jus communicationis accipiunt. — Nondum paenitentia acta, nondum exomologesi facta, nondum manu... imposita » (*Epist.* 16. 2 et cf. 17. 3).

(2) A comparer *Testim.* III. 114 (H. 182[9-15]).

(3) L'invitation qui termine ce ch. 28 du *De lapsis* à persévérer dans la pénitence, à ne pas négliger la satisfaction, et à implorer la miséricorde du Seigneur, encore qu'elle vise également les fidèles coupables d'avoir sacrifié en intention, ne s'adresse point nécessairement à ceux qui viennent d'être félicités pour leur empressement à solliciter le pardon. Il y en a d'autres, et qui seraient portés à faire peu de cas de cette faute purement intérieure : les deux tiers du chapitre sont consacrés à en montrer la gravité réelle, et ce sont eux que vise l'invitation finale (H. 258[14-16]). — Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, la pénitence recommandée aux pécheurs de cette catégorie n'est point la « *paenitentia plena* » qu'il demandera aux *lapsi*, quand il s'adressera directement à eux (*ch.* 32 ; H 261[6]). Elle n'est que la pénitence en général, celle dont ont donné l'exemple les trois enfants dans la fournaise, Daniel en particulier (ch. 31), ou, pour résumer cette argumentation *a minori ad majus*, les doux, les simples, les innocents : « *Haec mites, haec simplices, haec innocentes in promerenda Dei majestate fece-*

Par contre, tout suggère que leur démarche actuelle suffit à dégager leur conscience du péché qui la charge : « *animi sui pondus exponunt* », écrit d'eux saint Cyprien, et l'expression est consacrée chez lui pour désigner la mort du vieil homme, la disparition du péché, que produit en particulier le baptême (1).

Nul doute, par conséquent, que lui aussi ne tienne ces fidèles pour purifiés de leur faute, grâce à leur recours aux prêtres et à leur exomologèse : cet ensemble d'actes suffit à les guérir de leurs blessures et nous avons donc ici encore une rémission du péché, avec intervention du prêtre, sans assujettissement à la pénitence publique. Le cas en est d'autant plus remarquable que les fidèles y apparaissent comme se portant d'eux-mêmes à la recherche de ce mode de pardon : il était donc connu et usuel et cette spontanéité à y recourir confirme ce que nous avait appris Tertullien, qu'il était normal dans l'Eglise de s'assurer par cette voie le pardon des fautes non reconnues comme mortelles.

IV. — Les conciles d'Espagne

1. Le concile d'Elvire. — 2. Le concile de Tolède (400).
3. Pratique générale qu'ils supposent.

Si l'on passe d'Afrique en Espagne, le même fait se constate. Là aussi certaines fautes moins graves sont l'objet

runt » (ch. 32 ; H. 260[24]) : c'est seulement après avoir ainsi remis sous les yeux des *lapsi* ces exemples divers que, revenant à eux, saint Cyprien leur parle à nouveau de la pénitence publique : « *agite paenitentiam plenam* » (H. 261[6]).

(1) *Ad Donatum*. 3 : « Ut quis... in novam vitam lavacro aquae... animatus, *quod prius fuerat exponeret* » (H. 5[6-7]) ; *Testim.* III. 11 : « Eum qui fidem consecutus est, *exposito priori homine* » (H. 122[5]) ; *de habitu virg.* 23 : « Qui ad divinum munus... baptismi sanctificatione perveniunt, *hominem illic veterem* gratia lavacri salutaris *exponunt* » (H. 204[5-6]) ; *ad Demetrianum*, 20 : « *Exposita nativitate terrena,...* spiritu recreati et renati sumus » (H. 365[20]) ; *epist.* 11. 7 : « Delicta sua singuli recognoscentes *conversationem veteris hominis exponant* » (H. 500[25]) ; 63.11 : « Poto sanguine Domini et poculo salutari *exponatur memoria veteris hominis* » (H. 710[15]) ; 73.21 : In haeresi baptizati « *peccata antiqua non exponunt* » (H. 795[6]) ; 74. 5 : « *Peccatis in baptismo expositis*, sanctificatus est » (H. 803[7]).

d'un traitement spécial correspondant à la « *castigatio* », dont nous a parlé Tertullien. Ce mot n'y apparaît lui-même que dans un document liturgique fort tardif, dont on ne saurait assurer qu'il ait conservé une expression primitive (1). Mais le synonyme « *correptio* » s'y trouve et le concile d'Elvire, qui l'emploie, aide à en saisir le sens.

« Celui, porte son canon 21, qui, dans une ville, aura passé trois dimanches sans venir à l'église, devra être privé de la communion pendant quelque temps : « *pauco tempore abstineatur* », et cela, ajoute-t-il, pour que la faute ne paraisse point demeurer impunie : « *ut correptus esse videatur* » (2). Tel est bien, nous l'avons vu, le but de la *castigatio* : ne pas laisser sans sanction des fautes de par ailleurs plutôt légères. Et l' « *abstineatur* » du concile correspond aussi très exactement à l' « *extra gregem datus est* » de Tertullien à ce même propos. La procédure est donc la même de part et d'autre, et la remarque du concile suppose également que la *correptio* ainsi conçue était d'usage courant.

Aussi le canon précédent (20e) la présente-t-il comme suffisant à faire obtenir le pardon.

Il s'agit ici de l'usure. Pratiquée par un clerc, elle le fait dégrader et exclure de la communion : « *Si quis clericorum detectus fuerit usuras accipere, placuit eum degradari et abstineri.* » Mais, chez un laïque, elle n'entraîne point la même peine : comme nous l'avons remarqué à propos d'Apollinaire et de la participation à une solennité profane, suivant qu'elle est commise par un clerc ou par un simple fidèle, la même faute entraîne une expiation d'ordre tout différent. Ici, pour le laïque usurier, on ne prévoit d'abord qu'une « *correptio* ». S'il l'accepte et, ainsi repris, promet d'abandonner cette pratique, on lui accordera le pardon. « *Si... promiserit* CORREPTUS *se cessaturum nec ulterius exacturum, placuit ei* VENIAM *tribui.* » On ne l'excommu-

(1) *Liber Ordinum* (éd. Férotin) p. 92.

(2) LAUCHERT : *Die kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*, p. 17. Au concile de Sardique (343 ; *Can.* 9 latin et 11 grec), où il semble se référer à ce décret, Ossius, au lieu d' « *abstineatur* », dit simplement, sans aucune allusion à la durée : « *communione privaretur* » ; « ἀποκινοῖτο τῆς κοινωνίας » en grec : (TURNER : *Eccl. Occid. monum. juris antiq.* I, 518).

nierait que s'il s'obstinait à continuer : « *Si vero in ea iniquitate duraverit, ab ecclesia esse projiciendum* (1). »

Voilà donc une « *iniquité* » qui se doit traiter normalement par la seule « *correptio* ». Et le traitement, cette fois, ne comporte pas même l'exclusion de la communion : celle-ci n'est prévue que pour le clerc ou pour le laïque qui s'entête. La « *correptio* » consiste donc ici dans une objurgation : si le coupable l'accepte et reconnaît sa faute, le pardon lui est accordé sans qu'il soit question pour lui d'aucune autre forme de pénitence.

Pour les joueurs, au contraire, le concile prescrit la peine qu'il a lui-même, au canon 21[e], qualifiée également de « *correptio* ». « *Si quis fidelis,* porte le canon 79, *alea, id est, tabula, luserit nummos, placuit eum* ABSTINERI, *et, si emendatus cessaverit, post annum, poterit reconciliari communioni* (2). » Et la réconciliation prescrite ainsi au bout de l'année, sans qu'il y ait eu pénitence proprement dite, pourvu que se constate l'amendement du coupable, aide à comprendre que le même concile ait pu prescrire le même traitement dans un autre cas.

Tel est, en effet, le sens du canon 14 concernant des vierges coupables de n'avoir pas su faire respecter leur virginité mais qui, après coup, ont épousé leur ravisseur (3). La faute, observe le concile, se réduit en somme à avoir méconnu la nécessité d'un mariage préalable : « *eo quod solas nuptias violaverint* », et c'est pourquoi, dit-il, on les réconciliera au bout d'un an ; seulement, note-t-il en propres termes, on le fera sans la pénitence : « *post annum sine paenitentia reconciliari debebunt* » (4) et cette précision

(1) LAUCHERT, *op. cit.* p. 16-17.

(2) *Mansi.* II. 18. On s'étonnera moins de la gravité relative attachée à ce péché, si l'on se souvient que l'*Adversus aleatores* (5) le qualifie d'incurable : « quod est diaboli venabulum et delicti vulnus insanabile ». (Hartel : *op. S. Cypriani, appendice*, p. 97[17]).

(3) « Si eosdem, qui eas violaverint, duxerint et tenuerint maritos » LAUCHERT, *op. cit.*, p. 15.

(4) Tel est le texte retenu aussi par Mansi (II. 186 et les éditions critiques plus récentes. (*Ibid.* p. 15 et cf. 192). Les collections y ont substitué parfois la version « *post paenitentiam unius anni* » ; mais la première, plus difficile, s'impose de ce chef. La correction en « *sine paenitentia* » ne se comprend pas, et l'on comprend au contraire aisément que, comme le dit GÖLLER (*Analekten zur Bussgeschichte des 4 Jahr-*

est d'autant plus remarquable que, pour le cas où, au lieu d'épouser ainsi leur ravisseur, elles se seraient unies à d'autres, le même canon prescrit au contraire la pénitence proprement dite pour une durée de 5 ans (1).

On ne saurait marquer plus nettement la distinction des deux sortes de peines. La première, malgré la longue privation de la communion qu'elle comporte, demeure une simple *castigatio* ; on ne saurait, sans faire violence au texte du concile, l'identifier avec la pénitence publique ; il y manque ce qui est la caractéristique de cette dernière, l'enrôlement parmi les pénitents proprement dits.

Telle est, en effet, la définition du « pénitent » que donne cent ans plus tard le concile de Tolède (400) : A été « pénitent », déclare-t-il, pour préciser l'étendue des irrégularités encourues à ce titre, a été « pénitent » le baptisé qui a été réconcilié après avoir accompli la pénitence publique pour un homicide, pour quelqu'autre crime ou pour quelqu'un des péchés les plus graves (2). C'est dire que devenir « pénitent » et être assujetti à la pénitence publique sont deux expressions qui s'équivalent et ainsi avons-nous expliqué nous-même qu'il fallait l'entrendre sous peine de contredire à la pensée des anciens ; la notion de pénitence publique qui se dégage de cette définition du concile coïncide par conséquent avec la nôtre. Elle rend toute naturelle la distinction si nettement marquée par le concile d'Elvire entre la pénitence publique et une punition du péché, une *correptio* ou *castigatio*, pouvant porter jusqu'à un an la privation de la communion.

hunderts, p. 10), mais sans tirer la conclusion de son observation, la prescription de réconcilier « *sine paenitentia* » ait laissé « sceptiques » les canonistes ultérieurs. Sans doute l'eût-elle moins fait s'ils l'eussent rapprochée du canon IIe du concile d'Arles (314) concernant un cas analogue : « *De puellis fidelibus quae gentilibus junguntur, placuit ut aliquanto tempore a communione separentur* » (Lauchert, p. 27). C'est le « *pauco tempore abstineat* » du canon 21 d'Elvire.

(1) « Vel, si alios cognoverint viros, *eo quod moechatae sint*, placuit per quinquennii tempora, *acta legitima paenitentia*, admitti eas ad communionem oportere » — C'est dire que, dans le premier cas, il n'y avait pas eu de « *moechia* ».

(2) « Ex paenitente diximus de eo qui, post baptismum, aut pro homicidio, aut pro diversis criminibus gravissimisque peccatis paenitentiam publicam gerens sub cilicio, divino fuerit reconciliatus altario ». (*Can.* 2 ; Lauchert, *op. cit.* p. 178).

Le D[r] Poschmann est bien obligé d'en convenir : les formes de pénitence, dont le concile de Tolède distingue ainsi la pénitence publique, ne peuvent être que celles dont parlent les canons d'Elvire (*op. cit.*, p. 148-149) ; mais il n'accepte point pour autant de reconnaître dans ces dernières des exemples de pénitence privée. Deux raisons surtout l'en détournent. L'une est le caractère public des fautes ainsi traitées : elles sont toutes du domaine de la discipline publique ; l'autre est la rareté des rémissions de ce genre mentionnées dans la littérature pénitentielle de l'antiquité : rien ne permet de constater qu'elles aient été d'usage courant pour les péchés moindres. Aussi, sans nier que ces sortes d'expiations aient pu acheminer à l'établissement de la pénitence privée, il se refuse à parler d'autre chose que d'une réalité intermédiaire (*ein Meittelding*) entre la « *paenitentia luctuosa* » ecclésiastique et la « *paenitentia quotidiana* » strictement personnelle pour les péchés de tous les jours (*op. cit.* p. 211).

C'est, on le voit, la question des mots et des notions : ce qu'on se refuse à appeler ici pénitence privée, en Irlande, on l'appellera d'emblée de ce nom. A remarquer, en outre, ce qu'a d'arbitraire la raison tirée du caractère public et purement disciplinaire des fautes ainsi traitées : celle des vierges dont s'occupe le canon 14 d'Elvire n'était-elle donc qu'un manquement à la discipline ? Quant aux allusions à ces sortes de rémissions, il est bien vrai qu'on en rencontre relativement assez peu sous la forme où elles apparaissent dans le canon d'Elvire. Mais la question n'est pas du nombre des cas où en est signalée l'application ; elle est celle de leur existence même. Y faut-il voir un expédient exceptionnellement adopté pour la circonstance, ou faut-il y reconnaître un procédé normal, dont on se borne à prescrire l'emploi dans les cas d'espèce qu'on envisage ? Rien, nous l'avons dit, dans les textes cités, ne suggère la première hypothèse ; tout, au contraire, est en faveur de la seconde.

La « *correptio* », par exemple, dont le concile tient à ce que « paraisse » frappée la faute mentionnée au canon 21, n'est pas une invention d'ordre inusité : la prescription

qui en est faite n'est que l'application à ce cas particulier d'une sanction en usage pour d'autres fautes : « *Ut correptus esse videatur* ».

Les modes de pénitence, dont le concile de Tolède s'applique à distinguer celui de la pénitence publique, ne sauraient se restreindre non plus aux quelques cas d'espèce relevés dans le concile d'Elvire. En spécifiant lui-même que la pénitence publique a pour objet « les crimes et les péchés les plus graves » (*pro diversis criminibus gravissimisque peccatis*), il donne clairement à entendre qu'en dehors d'elle il existe des modes d'expiation suffisant pour les péchés moindres. Ceux-ci doivent être assez usuels puisqu'il y a lieu de distinguer les fidèles qui y ont été assujettis de ceux qu'on appelle les « pénitents ». A reconnaître ces derniers dans tous ceux qui ont été une fois ou l'autre plus ou moins privés de la communion, et ont obtenu ainsi le pardon de quelque faute, on étendrait par trop le champ des irrégularités consécutives à la pénitence publique ; et c'est précisément pourquoi le concile spécifie qu'il n'y a point de « pénitents », au sens canonique du mot, en dehors d'elle. Mais cette application même à prévenir la confusion suppose qu'il existe des formes de pénitence capables de la produire, et ceci en dit long sur le caractère usuel de ces dernières.

La place qu'elles occupent dans la vie de l'Eglise apparaît mieux encore si l'on est attentif à les reconnaître sous les formes ou les appellations diverses où elles se rencontrent.

Rappelons-nous ce que nous avons déjà vu. A partir du IIIe siècle tout au moins, il existe dans l'Eglise, pour les péchés moindres, un mode de rémission qu'on distingue nettement de celui qui sert pour les péchés *ad mortem*. Tertullien l'appelle « *castigatio* » et ce nom, qui peut convenir également aux reproches paternels de l'évêque et à ses objurgations publiques, à l'imposition de quelques jeûnes et à une exclusion momentanée de la communion, n'évoque pas seulement le souvenir de la « *correptio* » prescrite à l'âge apostolique ; il permet aussi de recon-

naître le même usage, soit dans les absolutions promptes admises en certains cas par Origène et saint Cyprien, soit dans la « *correptio* » dont l'usage est attesté par le concile d'Elvire.

Commune aux catholiques et aux hérétiques, antérieure à la séparation des Montanistes, cette pratique, d'après l'auteur du *De pudicitia*, s'étend à toute une série de fautes dont lui-même reconnaît la fréquence parmi les chrétiens. Pour Origène, ces fautes correspondent aux péchés pour lesquels les prêtres de l'ancienne Loi pouvaient offrir le sacrifice, et ceux de la Loi nouvelle peuvent en délier par leur prière sans avoir d'abord à les retenir ou à les lier en les assujettissant aux expiations de la pénitence publique.

A la lumière de ces indications générales, les témoignages de saint Cyprien et des conciles espagnols prennent une portée qui dépasse de beaucoup celle des faits particuliers qui en sont l'objet. Au lieu de solutions de fortune imaginées au moment même pour parer aux circonstances, il s'impose dès lors d'y reconnaître l'application à des cas d'espèce d'un mode d'agir généralement usité quand il s'agit de péchés moindres.

Ce mode d'agir constitue donc un traitement du péché qui peut revêtir des formes variables. A parler en général, on peut y voir une pénitence : ainsi Tertullien, qui distingue si nettement la « *castigatio* » de la « *poena* » qu'est la pénitence publique (*Pud.* 11.12-13), l'englobe-t-il cependant sous le nom générique de « pénitence » (1). Ainsi encore le concile de Tolède, tout en réservant le nom propre de « pénitents » à ceux qui ont accompli la pénitence publique, suppose-t-il que d'autres, au sens générique du mot, peuvent être confondus avec eux.

De par ailleurs, tout comme la pénitence publique, ce traitement mitigé du péché peut être imposé d'office par l'Eglise ; la dénonciation d'un tiers peut provoquer la « *correptio* » ou la « *castigatio* » de l'évêque, et il semble

(1) «*Alia* erit quae veniam consequi possit..., *alia*, quae mullo modo possit » (11. 16). « *Hujus quoque paenitentiae* fructum, id est, veniam in sua potestate usurpaverunt » (III. 3). C'est donc qu'il y en a une autre : « Salva *illa paenitentiae specie* » (XVIII. 17).

bien qu'à une époque où les fidèles d'une Eglise vivaient dans une intimité fort étroite soit entre eux soit avec leurs prêtres, la correction fraternelle et paternelle ainsi entendue ait joué un très grand rôle. Ainsi s'explique que, comme le dit Tertullien, les intéressés aient souvent regimbé contre la *castigatio* dont ils étaient l'objet (1).

Cependant, on y recourt aussi de soi-même et tel est le cas des fidèles, que saint Cyprien cite en exemple aux *lapsi*. Attentifs, pour leur part, à des fautes qui, sans entraîner nécessairement la mise au rang des « pénitents », chargent vraiment leur conscience, ils s'empressent d'utiliser le moyen qu'ils savent avoir à leur portée de s'en décharger. La spontanéité de leur démarche confirme que ce mode de rémission était usuel et normal, et, si donc on tient compte de tout cet ensemble de faits, la conclusion s'impose de l'existence, au IIIe siècle, de ce que nous avons appelé la pénitence privée.

Contrairement à ce que certains ont cru devoir admettre, saint Augustin n'a pas eu à l'instituer ou à l'introduire dans l'Eglise. Elle y était en usage avant lui, et la seule question qui peut se poser à son endroit est si, chez lui aussi, on peut en constater le fonctionnement.

---

(1) « Ipse forte ira, tumore, aemulatione, *quod denique saepe fit, dedignatione castigationis*, abrupit » (VII. 16).

CHAPITRE III

SAINT AUGUSTIN ET LES PÉCHÉS REMIS NORMALEMENT SANS PÉNITENCE PUBLIQUE

I. — La distinction de péchés intermédiaires

1. Seul moyen de concilier ses énumérations de péchés graves et sa pratique pénitentielle. — 2. Fondée sur la distinction de péchés de faiblesse ou d'ignorance. — 3. Appuyée sur la pratique de l'ancienne loi. — 4. Application

A propos des convertis de l'hérésie, nous avons déjà vu combien était familière à saint Augustin la notion d'une réconciliation par l'Eglise, qui, sans présupposer la pénitence publique, constitue cependant ou implique une réelle pénitence. Le double sens ainsi attribué à la même expression lui permet de dire également que les hérétiques sont reçus dans l'Eglise sans « la pénitence » et qu'ils n'y sont pas reçus sans pénitence.

Ce mode de parler, par où s'explique que ce mode de réconciliation ait été appelé par le pape saint Innocent I « une image de la pénitence », nous a déjà servi à établir la notion de pénitence privée, qui peut se dégager des écrits des anciens. Nous savons maintenant que cette distinction ne lui est point personnelle et qu'elle s'observe déjà chez Tertullien. Il y a donc dans la façon de s'exprimer une continuité que l'on peut s'attendre à retrouver dans les conceptions et les institutions elles-mêmes. Et, de fait, nous allons constater que, comme Tertullien et Origène, saint Augustin connaît une catégorie de péchés intermédiaires, qui peuvent être remis par l'Eglise sans être assujettis à l'expiation solennelle et liturgique de la pénitence publique. Le mode de rémission à leur appliquer signalé par lui rap-

pelle d'ailleurs à ce point celui dont parle Tertullien qu'il peut en être considéré comme la continuation directe. Grâce à lui, par conséquent, il nous sera permis de conclure que, du IIIe au Ve siècle tout au moins, la pénitence privée a existé dans l'Eglise.

La distinction des péchés intermédiaires n'est point de prime abord évidente chez saint Augustin. On croirait plutôt qu'il ramène toutes les fautes des baptisés à deux catégories extrêmes : les légères, dites quotidiennes et inévitables, dont le pardon s'obtient sans aucun recours à l'Eglise, et les graves, dont il n'y a de rémission qu'au prix d'une expiation à déterminer et à imposer par le prêtre. Relevant toutes du pouvoir des clefs, ces dernières seraient toutes aussi assujetties de droit à la pénitence publique, et il n'y aurait donc pas de place, dans cette classification, pour les péchés relativement graves susceptibles d'être remis par l'Eglise sans l'enrôlement parmi les pénitents proprement dits.

Cependant, il suffit de regarder d'un peu plus près à la doctrine et au témoignage du docteur d'Hippone sur l'usage du pouvoir des clefs, pour constater que lui aussi, pratiquement introduit dans la catégorie des fautes graves une large subdivision correspondant à ce qu'on peut appeler des péchés intermédiaires.

Deux grandes difficultés, en effet, empêchent de s'en tenir à la classification simpliste admise de prime abord.

La première est qu'on ne parvient pas ainsi à concilier entre elles les affirmations diverses de saint Augustin sur les moyens qui s'offrent aux baptisés d'obtenir la rémission de leurs fautes graves.

Certaines paraissent très clairement les réduire à celui de la pénitence publique. Elle est la seule qui soit nommée dans ses énumérations les plus précises des divers moyens de rémission : le baptême pour les péchés antérieurs ; la prière, l'oraison dominicale surtout, pour les fautes légères des baptisés, pour ce qu'il appelle leurs péchés quotidiens et qu'il leur dit inévitables ; la pénitence des pénitents proprement dits pour les autres fautes plus graves. Trois voies

de pardon en tout, sans aucune trace d'une voie intermédiaire propre aux baptisés et se distinguant à la fois des deux dernières (1). Et cependant, lui-même parle ailleurs très clairement de pécheurs qui confessent leurs péchés et qui peuvent néanmoins n'être pas astreints à la pénitence rigoureuse, c'est-à-dire à la pénitence publique, indispensable, au contraire, pour certains autres (2) : ce qui suppose manifestement des péchés assez graves pour être confessés, pour devoir être soumis tout au moins au jugement des ministres de l'Eglise, distincts par conséquent des péchés quotidiens, et susceptibles toutefois d'être remis autrement que par la pénitence publique. Ailleurs encore et en termes très précis également, il distingue à la fois des péchés inévitables à guérir par la prière et des péchés plus graves à traiter par le régime de la pénitence publique, certains péchés pour lesquels suffisent des remèdes suggérés par la parole de Notre-Seigneur sur la correction du tête-à-tête (3).

Une concilation s'impose donc entre ces deux catégories d'affirmations, et on la cherche en général dans des atténuations ou des explications qui ne vont pas toujours sans quelque violence faite à la pensée ou à la parole du grand Docteur (4).

(1) Cf. v. gr. *De symbolo sermo ad catechumenos*, VIII, 16 : « Ergo tribus modis dimittuntur peccata in Ecclesia : in baptismate, in oratione, in humilitate majore poenitentiae » (PL. 40. 636) et cf. VII. 15. — *Epist.* 265. 7-8 : « Agunt homines ante baptismum paenitentiam de suis prioribus peccatis... Agunt etiam homines paenitentiam, si post baptismum ita peccaverint ut excommunicari et postea reconciliari mereantur, sicut in omnibus ecclesiis illi qui proprie paenitentes appellantur... Est etiam paenitentia bonorum et humilium fidelium pene quoditiana, qua pectora tundimus dicentes : Dimitte nobis debita nostra... » (PL. 33. 1088-1089).

(2) *De diversis quaest.* LXXXIII, 26 (PL. 40. 18). Ce texte sera cité et étudié plus loin.

(3) « Nisi essent quaedam non ea humilitate paenitentiae sananda, qualis in Ecclesia datur eis qui proprie paenitentes vocantur, sed quibusdam correptionum medicamentis, non diceret ipse Dominus : Corripe eum inter te et ipsum solum... Postremo, nisi essent quaedam sine quibus haec vita non agitur, non quotidianam medelam poneret in oratione quam docuit, ut dicamus : Dimitte nobis debita nostra.. » (*De fide et opp.* 26, 48 ; PL 40. 228).

(4) On peut voir, à titre d'exemple, les solutions proposées en sens contraire par M. Vacandard dans la *Rev. du cl. fr.*, t. XXVII (1901) p. 611-614 — on est étonné qu'il n'y mentionne même pas le passage du

La seconde difficulté n'est au fond qu'un aspect particulier de la première. D'une part, la liste des péchés considérés par saint Augustin comme graves et relevant du pouvoir des clefs cadre mal avec celle qu'il paraît admettre pour les péchés assujettis à la pénitence publique ; de l'autre, on constate entre sa sévérité doctrinale à l'endroit des pécheurs et sa pratique pénitentielle un désaccord qui paraît irréductible.

A l'entendre, d'abord, on croirait parfois qu'il n'y a parmi les pénitents proprement dits, que des coupables de crimes énormes (1) ; il reconnaît en tout cas, expressément, que les trois grands crimes d'apostasie, d'homicide et de luxure sont les seuls que les Eglises soumettent toute à la pénitence publique (2).

Par contre cependant, il dresse lui-même des listes fort longues pour les péchés dits *gravia* ou *mortifera*, qui ferment l'accès du royaume du ciel, s'ils ne sont pas soumis aux clefs de l'Eglise et expiés par la pénitence (3). Le Dr K. Adam, le dernier qui se soit appliqué à relever ces sortes de catalogues (4), conclut que, en somme, saint Augustin s'en tient, si même il n'y ajoute, aux énumérations de saint Paul dans les Epîtres aux Corinthiens (1 *Cor.* 6. 9-11) et aux Galates (*Gal.* 5.19) et que, tout compte fait, les manquements au Décalogue sont tous considérés par lui comme mortels et relevant du pouvoir des clefs.

Il semble bien qu'on doive s'en tenir à ces conclusions ; et, en effet, elles ne paraissent pas absolument inconci-

De diversis quaestionibus — et par le P. d'Alès dans son *Edit de Calliste*, p. 432-437. Cf. aussi Portalié à l'art. *Augustin* dans Vacant : *Dictionn. de théol. cath.* t. 1, col. 2428-2429 et Mgr Batiffol,dans un chapitre ajouté à la dernière édition de ses *Etudes d'histoire et de théologie positive*.

(1) « Illi quos videtis agere paenitentiam, scelera commiserunt, aut adulteria, aut aliqua facta immania, unde agant paenitentiam. Nam, si levia peccata ipsorum essent, ad haec quotidiana oratio delenda sufficeret ». (*De symb. sermo ad catechum.* VII. 15 PL 40. 636.) Voir aussi *sermo* 278, 12 et 352. 3, 8 (PL 38. 1273 et 39. 1558).

(2) *De fide et opp.* 19, 34 (PL 40. 220) ; *spec. de Scr. S. de lib. Act.* (PL. 34. 994).

(3) Voir, p. ex., *epist.* 29. 5-6 (PL 33. 116 sqq.)*; sermo* 56. 8, 12 ; 224. 1 ; 261. 9 (PL. 38. 381 ; 1094 ; 1206).

(4) *Die kirchl. Sündenvergebung nach dem heil. Augustin* (1917), ch. 2, § 4.

liables avec les affirmations relevées d'abord sur les quelques grands crimes soumis à la pénitence publique: celles-ci sont plus rares et il n'est pas évident que saint Augustin ait dû ou voulu y être complet. Seulement, il suit de là que la pénitence publique aurait eu à Hippone un champ singulièrement étendu : les listes de saint Paul sont tout de même bien compréhensives, et encore par son « *et his similia* » l'apôtre les laisse-t-il ouvertes. A ne tenir compte que des fautes appelées par leur nom, il en résulterait que, tout comme les trois grands crimes traditionnels, la superstition, les inimitiés, la discorde, la jalousie, la colère, les querelles, les coteries, l'envie, l'ivrognerie et autres excès de table auraient été l'objet de la pénitence « *luctuosa et lamentabilis* » en usage dans les Eglises pour les pénitents proprement dits. Est-ce bien vraisemblable, après ce que nous avons constaté à l'époque de saint Cyprien pour les vierges coupables de relations criminelles avec les diacres, pour les libellatiques et pour les fidèles s'accusant d'avoir songé à sacrifier?

On hésite d'autant plus à le croire que la pratique pénitentielle, telle qu'elle se dégage des attestations de saint Augustin lui-même, paraît moins s'inspirer de ce rigorisme. Elle suggère plutôt, pour l'ensemble des fautes ainsi proscrites par saint Paul, une interprétation analogue à celle que nous avons entendu proposer par Origène pour les blasphèmes d'habitude. Même les plus énergiquement dénoncées comme mortelles et comme excluant du royaume de Dieu, les fidèles ont tant de peine à en admettre la gravité que les pasteurs, y compris saint Augustin, doivent renoncer à en imposer la pénitence rigoureuse.

Rien de plus significatif, de ce point de vue, que l'état d'esprit dénoncé par lui à l'endroit des vices de la chair : concubinage, adultère, abus et profanation de son propre corps. Ce ne sont point là, aux yeux de la masse, crimes dont il y ait à s'émouvoir. On trouve plutôt étrange que le saint mette tant d'insistance à les dénoncer et à les condamner : sauf attentat à la femme d'autrui, où est en tout cela l'injustice? Et nous l'entendons, en effet, dans ses

sermons, qui s'applique à dissiper ces préjugés. Inlassablement, crûment, sous forme de dialogue, les yeux en quelque sorte dans les yeux des hommes qui l'écoutent, il répète les anathèmes du Christ et de saint Paul contre les vices qui excluent du royaume de Dieu (1) ; mais lui ne s'y trompe pas : ni sa conviction, ni sa véhémence ne parviennent à persuader ces esprits bornés ou blasés.

A plus forte raison, ses auditeurs ne s'inquiètent-ils pas des autres péchés dits mortels : parjures, voleurs, ivrognes abondent dans l'Eglise. Ils sont, c'est la doctrine prêchée, en opposition formelle avec la parole de Dieu, avec le Christ, de vrais antéchrists. Mais, quand on veut les reprendre, ils parlent d'exagération et de sévérité outrée (2). Par suite de l'habitude, en effet, les fautes les plus graves, malgré leur énormité, passent pour légères et insignifiantes. Non seulement on ne s'en cache pas, mais on s'en fait gloire : comme jadis à Sodome et à Gomorrhe. Sans aller cependant jusque-là, dit en propres termes saint Augustin, que de fautes sont si bien passées en habitude qu'on n'ose plus les frapper d'excommunication chez les laïques ou même de la dégradation chez les clercs ! (3)

Et les exemples abondent, en effet, de cette absence ou de cette oblitération du sens moral. L'observance superstitieuse des jours et des mois est signalée par saint Paul (4) comme un péché grave, qui risque de rendre vaine la participation à la foi. Or, nombreux, très nombreux sont les fidèles connus pour se laisser aller à ces superstitions sans qu'on sévisse contre eux (*Plena sunt conventicula nostra hominibus qui tempus rerum agendarum a mathematicis accipiunt*).

(1) Voir, p. ex., *sermo* 9. 3-4 et 8-16 ; 224. 3 ; 278. 7. 9 ; 392. 2 (PL 38. 76-79 et 82-86 ; 1095 ; 1271-1272 ; 39. 1710).

(2) *In epist. I Joann. tract.* III. 9 : « Quotquot habet Ecclesia perjuros, fraudatores, maleficos, sortilegorum inquisitores, adulteros, ebriosos, faeneratores, mangones... Aliquando evenit ut aliquid mali faciant et incipiant corripi ; quia Christum non audent blasphemare, ministros ejus blasphemant a quibus corripiuntur... Conantur quantum possunt ut convincant te verba tua dicere, non verba Christi (PL 35. 2002), Cf. de *catechizandis rudibus*, VII. 11 (PL 40. 318).

(3) *Enchiridion*, 80 (PL 40. 270-271).

(4) *Gal.* IV. 11 et *Enchiridion* n° 79 ; *in epist ad. Galatas expositio*, n° 35 (PL 35. 2140) ; *de catechizandis rud.*, 25. 48 (PL 40. 343).

« Ils nous le disent à nous-mêmes. Et c'est à peine si nous osons les reprendre en souriant de peur de les fâcher ou de paraître leur apprendre une nouveauté. O maudits péchés : nous n'avons en horreur que ceux dont nous n'avons pas l'habitude. Les péchés « usuels », pour lesquels le Fils de Dieu a versé son sang, quelle que soit leur gravité, *bien qu'ils ferment absolument l'entrée du royaume de Dieu*, tout en les voyant, nous sommes obligés de les tolérer » (1).

« Peut-être l'excès de la douleur m'a-t-il un peu fait dépasser les bornes », note-t-il dans l'*Enchiridion*, après avoir transcrit ces paroles (2). Mais ce n'est pas seulement à propos de la superstition qu'il constate cette marge entre l'enseignement théorique et la pratique pénitentielle. On pourrait parcourir ainsi toute la liste des péchés graves, mortels, fermant le ciel et donc susceptibles, d'après lui, de la pénitence publique, on en trouverait bien peu qui ne soient pas signalés comme bénéficiant à des titres divers d'une réelle indulgence.

C'en est une déjà que la réconciliation des hérétiques par la seule imposition des mains : l'hérésie, dans l'épître aux Galates, est nommée en toutes lettres, parmi les péchés qui interdisent l'accès du royaume de Dieu. L'ivrognerie figure de même au double catalogue de saint Paul et saint Augustin l'y relève fréquemment (3). Ce péché néanmoins abonde dans l'Eglise, et, pratiquement, on n'en tient aucun compte. (*Abundat tale peccatum, et contemnitur ; quis non contemnat ebriositatis peccatum?*) (4). Dès la première année de son sacerdoce, il déplorait qu'il en fût de même pour les rivalités et les intrigues (*contentio et dolus*), que saint Paul néanmoins rapproche pareillement de l'impureté (5). Mais c'est déjà et depuis longtemps évêque qu'il lui arrive à lui aussi de ne refuser qu'exceptionnellement (*aliquando*) les

(1) *Epist. ad Gal. expos.* n° 35 (PL 35. 2130).
(2) 80. 21 (PL 40. 271).
(3) Cf. V. gr. *in epist. I Joan.* tract. III . 9 (PL 35. 2002) ; *sermo* 278, 8 (PL 38. 1272), où il la met à côté de la fornication ; *epist.* 22,2 (PL. 33. 91), où il la trouve associée dans *Rom.* XIII. 13-14 aux trois vices capitaux ; *epist.* 29. 5 (PL. 33. 116 sqq.).
(4) *Sermo* 17, 3 (PL. 38. 125) et cf. *in epist. I. Joan.* tract. III. 9 (PL. 35. 2002):
(5) *Epist.* 22. 1, 2 et 2, 7 (PL. 33. 91 et 92).

sacrements à des voleurs avérés (1). Même indulgence parfois pour un meurtrier et fréquemment pour des adultères : leurs femmes les lui signalent ; il les reprend en particulier, mais il s'abstient de leur parler de pénitence publique; c'est tout au plus s'il arrive à leur faire reconnaître la gravité de leur faute (2).

Il ne paraît donc pas contestable, au premier abord tout au moins, que, chez saint Augustin, se manifeste un contraste réel entre la théorie et la pratique pénitentielles. Aussi, pour qui étudie l'histoire de la pénitence comme on ferait celle d'une administration financière ou peut-être d'un tribunal criminel, comprend-on que ce contraste, joint au désaccord des affirmations signalé en premier lieu, paraisse déconcertant. Ces mots et ces expressions, dont on a dressé la liste ; ces catalogues de délits et de peines, dont on a prétendu faire le relevé exact, ne correspond donc pas à la réalité ! Et l'on parle ou bien d'infléchissement dans la doctrine, ou bien d'évolution dans la pratique (3). Soit ; et l'on sait bien que, sur maint point, la pensée de saint Augustin a évolué en effet. Mais ce que nous avons dit de la théorie et de la pratique pénitentielles antérieures à son époque interdit d'admettre qu'il ait eu à innover sur ce point. D'autre part, les antinomies de langage, auxquelles on se heurte chez lui, s'expliqueraient tout naturellement par la distinction traditionnelle entre la gravité objective et la gravité subjective d'une même faute avec les conséquences qui en résultent pour le traitement à imposer aux coupables. La première question à se poser ici est donc si saint Augustin n'aurait point fait, lui aussi, cette distinction et s'il ne s'en serait pas servi dans l'exercice de son ministère pénitentiel. S'il en était ainsi, la solution du problème posé serait toute trouvée et nous n'aurions nous-même qu'a constater cette continuité de doctrine et de pratique entre le IIIe et le Ve siècle.

Or, il ne saurait y avoir aucun doute sur la pensée de

(1) *Epist.* 153. 21 (PL. 33. 663).
(2) *Sermo* 82. 8, 11 (PL. 38. 511).
(3) C'est la solution de K. Adam, *op. cit.*, ch. IV, § 2.

saint Augustin à ce sujet. L'usage du pouvoir des clefs, tel qu'il le conçoit, se fonde tout, peut-on dire, sur l'appréciation de la culpabilité et des dispositions subjectives de ceux qui en font l'objet.

La preuve en est d'abord dans son insistance à rappeler que, pour les ministres de la pénitence, il ne s'agit nullement de condamner et de perdre ; leur rôle est uniquement de corriger et de guérir (1). C'est un esprit de miséricorde qui domine et commande tous les rapports de l'Eglise avec les pécheurs. Elle n'est pas une maîtresse de morale, qui en impose par sa rigidité aux coupables et qui met à haut prix la rentrée en grâce avec elle ; elle est essentiellement une mère (2), et saint Augustin rappelle en son nom à tous ceux qui ont charge de maintenir la discipline morale qu'il leur faut distinguer soigneusement entre le péché et le pécheur : sévérité et intransigeance à l'égard du premier, mais bonté et patience à l'égard du second, tel est le mot d'ordre et l'exemple laissé par le Christ (3). La conclusion doit en être que, dans le jugement du pécheur, il n'y a pas à tenir compte seulement de la gravité objective de la faute, mais aussi et surtout de sa gravité subjective.

Mais ce principe ne se déduit pas que de ces considérations générales : il se trouve établi par saint Augustin lui-même dans un passage du *De diversis quaestionibus* 83, où il semble avoir voulu se préciser, ainsi qu'à ses amis, la ligne de conduite à tenir à l'égard des diverses catégories de pécheurs. Nous y avons déjà fait allusion ; c'est le moment de l'étudier en détail.

L'importance, en effet, en est considérable en cette matière.

On a parlé à son sujet d'une « instruction à l'usage des confesseurs » (1). L'expression n'est peut-être pas tout à

(1) « Quos utique non perdendos, sed corrigendos curandosque suscepimus » (*De fide et opp.* 3. 4 (PL 40. 200).
(2) « Nusquam tam vigere debent viscera misericordiae quam in catholica Ecclesia, ut tanquam vera mater, nec peccantibus filiis superbe insultet, nec correctis difficile ignoscat » (*De agone christiano*. 30. 32 (PL 40. 308).
(3) *Sermo* 13, 7, 8 (PL 38. 110) ; *de fide et opp.* 3, 4 (PL 40. 199-200).
(4) « Beichtväterliche Anweisung » (K. Adam, *op. cit.*, p. 145).

fait exacte (1) ; mais elle dit du moins très bien ce qui paraît être le but de ces quelques lignes (2).

Saint Augustin ne s'y propose pas de déterminer ou de graduer la gravité objective des divers péchés ; ce n'est pas ici un canon pénitentiel. La question traitée est d'ordre tout pratique : parmi les pécheurs qui s'accusent de leurs fautes, quels sont ceux pour qui la pénitence rigoureuse est absolument indispensable, et ceux à qui il est possible de ne pas l'imposer ? Pour en juger sainement (*rationabiliter*), répond saint Augustin, il faut d'abord se rendre compte des péchés, auxquels est due une peine déterminée en ce monde et dans l'autre, et de ceux, au contraire, qui sont susceptibles d'indulgence (*quœ sint peccata venialia* (3)...; *quibus peccatis certa pœna debeatur et hic et in futuro sœculo*). Or, ceci dépend de l'état d'esprit de celui qui les commet. Car « il y a des péchés de faiblesse, des péchés d'ignorance et des péchés de malice. La faiblesse s'oppose à la force d'âme, l'ignorance à la sagesse, la malice à la bonté ». Mais c'est par rapport à la fermeté,

(1) Le *de diversis quaestionibus* LXXXIII, où se lit ce passage (q. 26), quoique publié plus tard, date des entretiens de 393-396 avec les solitaires de Tagaste et d'Hippone. On peut donc se demander si dans la *question* 26 saint Augustin n'a pas voulu surtout se préciser pour lui et pour ses amis la ligne de conduite à tenir dans l'administration de la pénitence.

(2) « Alia sunt peccata infirmitatis, alia imperitiae, alia malitiae. Infirmitas contraria est virtuti, imperitia contraria est sapientiae, malitia contraria est bonitati. Quisquis igiur novit quid sit virtus et sapientia Dei, potest existimare quae sint peccata venialia. Et quisquis novit quid sit bonitas Dei, potest existimare quibus peccatis certa poena debeatur et hic et in futuro saeculo. Quibus bene tractatis, probabiliter judicari potest, qui non sint cogendi ad paenitentiam luctuosam et lamentabilem, quamvis peccata fateantur ; et quibus nulla omnino speranda sit salus, nisi sacrificium obtulerint Deo spiritum contribulatum per paenitentiam. » (PL. 40. 17-18).

(3) « *Venialia* » doit se traduire ici d'après son opposition à « *quibus certa poena debetur* ». Il y aurait contresens à lui donner le sens actuel de notre mot « véniel ». Quand il compare la gravité des péchés, saint Augustin oppose surtout « *leve* » et « *grave* » (Cf. v. gr. *Enchirid.* cp. 70 et 71 ; 78 et 79 ; *De symb. ad catechum.*, VII. 15). « *Veniale* » conserve donc ici son sens étymologique. A rapprocher l'expression suivante dans une phrase sur l'indulgence de saint Paul à l'endroit des procès entre chrétiens : « Cum sinit in Ecclesia talia judicia finiri inter fratres, fratribus judicantibus, extra Ecclesiam vero *terribiliter vetat*, manifestum est... quid SECUNDUM VENIAM concedatur *infirmis* » (*Enchirid.* 78 PL. 40. 270).

à la sagesse et à la bonté de Dieu qu'il faut apprécier cette infirmité, cette ignorance et cette malice :

« Celui-là donc pourra se rendre compte des péchés à traiter avec indulgence qui sait en quoi consiste la fermeté et la sagesse de Dieu ; et celui-là aussi qui sait en quoi consiste la bonté de Dieu pourra se rendre compte des péchés auxquels est due une peine déterminée en ce monde et dans l'autre. »

En d'autres termes, c'est pour les péchés où se manifeste de la malice qu'il faut absolument imposer une peine déterminée.

Telle est la première partie, ce qu'on pourrait appeler les considérants doctrinaux de cette consultation ou de cette instruction. La conclusion suit alors d'elle-même :

« Tout ceci (1) présent à l'esprit, bien considéré (*quibus bene tractatis*), il est possible de prononcer raisonnablement qui, malgré les péchés confessés, ne doit pas être astreint (2) (*qui non sint cogendi ad*) à la pénitence douloureuse et gémissante et qui [au contraire] ne saurait absolument pas avoir d'espoir de salut sans le sacrifice offert à Dieu d'un cœur contrit et humilié par la pénitence. »

Le sens obvie, on le voit, de cette consultation pénitentielle n'est point seulement qu'il y a parfois confession réelle sans assujétissement à la pénitence publique ; il est aussi que la dispense de cet assujétissement est subordonnée à la gravité subjective des péchés confessés. S'ils sont des péchés de faiblesse ou d'ignorance, on peut, pour ceux

(1) Et non pas « les péchés de malice », comme avait d'abord traduit K. Adam, *op. cit.*, p. 145. Voir la note de la page suivante.

(2) C'est le sens de l'expression « *non cogendi ad* ». Hünermann (*Die Busslehre des heil. Augustinus*, p. 57, *note* 2), reprend justement Schanz et Rauschen d'en déduire que, sans être obligés à la pénitence publique, ces fidèles pouvaient y être admis. Saint Augustin, en effet, laisse plutôt entendre qu'ils y seraient obligés en droit. Mais il n'exclut pas non plus qu'on pût les y admettre ; et il n'y a pas de doute que plusieurs n'y fussent admis en fait. C'est par là que s'explique la présence parmi les pénitents proprement dits, non seulement des grands criminels mais aussi de pécheurs ordinaires. Le pape saint Innocent Ier vise probablement ces deux catégories de pécheurs lorsqu'il parle de « peccata graviora » et « leviora » : « *De paenitentibus vero qui sive gravioribus commissis sive ex levioribus paenitentiam gerunt* » (*Epist. ad Decentium Eugub.*, 10 ; PL 20. 559). Le canon 32 du concile de Carthage en 397 nous semble aussi la supposer, lorsqu'il spécifie que la réconciliation devra se faire publiquement (*ante absidam*) pour ceux des pénitents dont la faute a été publique et notoire (*publicum et vulgatissimum*). Il suggère par là même la présence parmi les pénitents proprement dits de pécheurs moindres.

qui s'en accusent, ne pas urger l'obligation de la pénitence rigoureuse. Mais les péchés de malice excluent cette indulgence (1) : pour eux, il ne saurait y avoir de rémission qu'au prix d'une expiation complète.

Le principe ne saurait donc être plus nettement posé, que la pénitence à exiger des pécheurs se doit déterminer sans doute d'après la gravité objective des fautes accusées, mais aussi et surtout d'après l'état d'esprit qui les a fait commettre. C'est dire que, sans appartenir à la catégorie des « fautes légères et quotidiennes », impossibles en quelque sorte à éviter, tout en se rattachant plutôt à celles qui doivent être soumises à la pénitence publique, certains péchés, vu les conditions dans lesquelles ils sont commis, doivent être considérés comme n'appartenant ni à l'une ni à l'autre de ces catégories et constituent, par conséquent, de ces fautes intermédiaires pour lesquelles nous avons vu qu'il existait depuis longtemps un traitement approprié dans l'Eglise.

La distinction ainsi faite de ces sortes de péchés, saint Augustin, comme Origène, se plaît à la trouver indiquée dans la Loi ancienne. Lui aussi les identifie avec ceux pour

(1) C'est mal comprendre, en effet, cette *question* que de voir dans la conclusion l'indication d'une double manière de traiter les péchés de malice. Cette double manière supposerait parmi ces péchés une double catégorie, dont il n'y a pas trace. Saint Augustin met au contraire très nettement d'un côté les péchés qu'il appelle « *venialia* » et qui sont les péchés de faiblesse et d'ignorance, de l'autre ceux auxquels est due « *certa poena* » et qui sont les péchés de malice. Il n'y a donc rien dans les considérants de sa consultation qui justifie la distinction d'un double traitement pour cette dernière sorte de fautes. Et il y aurait erreur aussi à ne pas identifier la « *paenitentia luctuosa et lamentabilis* », dont certains pécheurs peuvent être dispensés, avec le « *sacrificium Deo per paenitentiam* », auquel d'autres doivent absolument être assujettis. Les deux expressions désignent la même réalité, qui est la pénitence publique. Voir, pour la première, ci-dessus p. 231; pour la seconde, *sermo* 27, 8, 12 et 351, 9 (PL 38. 1273 et 39. 1545) ; *de correptione et gratiae*. 15. 46 (PL 44, 944) ; in *Rom. inch. expos.*, n° 19 (PL 35. 2102) : — N.-B. Le sens de cette question, tel qu'il est établi ici, paraît bien acquis. L'admettent, entre autres, Hünermann (*Die Busslehre des heil. Augustinus*, Paderborn, 1914, p. 59) ; B. Poschmann (*Hat Augustinus die Privatbusse eingeführt*, Braunsberg 1920, p. 28) ; Stufler dans ZSKT (1922), p. 294. K. Adam, qui avait d'abord (*Die kirchl. Sündenvergebung nach dem heil. Augustin*, Paderborn, 1917, p. 145), entendu ce passage dans un sens différent, accepte, lui aussi, la même interprétation dans *Die geheime Kirchenbusse nach dem heil. Augustin*, 1922, p. 37, note 2.

lesquels il était permis d'offrir le sacrifice pour le péché.

L'occasion de s'expliquer à ce sujet lui est offerte par le ch. XV du livre des Nombres. Les versets 22-29 y sont consacrés aux péchés commis par ignorance (*per ignorantiam*, 22 ; *nesciens ; ignoranter*, 24), par oubli (*oblita fuerit facere*, 24), ou malgré soi (*non sponte*, 25) : ceux-là, il suffira de la prière du prêtre pour en obtenir le pardon : « *Et rogabit sacerdos, et dimittetur* » (25) ; « *et deprecabitur pro ea* — [*pro anima quae nesciens peccaverit*] — *impetrabitque ei veniam et dimittetur ei* » (28). Mais à ces péchés les versets suivants (30-32) opposent les péchés « *per superbiam* », et ici il n'y a plus de prière ni de sacrifice prescrit. Du coupable il est dit, au contraire, que son iniquité le fera exterminer de son peuple : « *peribit de populo ; delebitur et portabit iniquitatem suam* » ; on reconnaît la distinction, qu'Origène déclarait trouver dans la Loi, de péchés, pour lesquels suffisaient les sacrifices des prêtres, et de péchés à expier, jadis par la mort corporelle, actuellement par la mort spirituelle qui est l'excommunication et la pénitence publique (ci-dessus p. 196).

Or, saint Augustin retrouve également ici sa doctrine sur la gravité subjective des péchés et sur la pénitence à y adapter.

Partant de l'expression « *non sponte peccaverit* » appliquée (v. 25) à ceux qui ont péché par ignorance : quels peuvent bien être, se demande-t-il, ces péchés commis sans volonté? « *Merito quaeritur quae sint peccata nolentium* » (1). A vrai dire, il n'y a de tels que les péchés d'ignorance : « *Non sunt peccata nolentium nisi nescientium* (2). » Cependant on peut en rapprocher aussi le péché commis par contrainte, « *quod* [*quis*] *facere compellitur, nam et hoc contra voluntatem facere dici solet* » (3) : tel le parjure commis pour échapper à une menace de mort. Sans être absolument involontaire, il est néanmoins arraché à la volonté, qui s'y résigne en quelque sorte malgré elle, et l'on

(1) N° 24, PL 34, 727.
(2) *Ibid.*, 728.
(3) *Ibid.*, 727-728

comprend ainsi que pour la manière d'en obtenir le pardon, l'Ecriture l'associe au péché d'ignorance. Elle les oppose, en effet, l'un et l'autre au péché d'orgueil — « *in manu superbiae* », lisait saint Augustin — pour lequel elle ne parle pas de sacrifice à offrir. Celui-ci est un péché de mépris formel : « *cum quisque superbiendo, id est, praeceptum contemnendo, perperam facit.* » Or, « *aliud est praecepta contemnere, aliud magni quidem pendere, sed aut ignarum contra facere aut victum* » (1).

Voilà donc très nettement distinguées trois sortes de péchés : d'une part, les péchés d'ignorance et de défaite, de l'autre le péché de mépris. « *Nemo peccat,* résume saint Augustin en finissant, *nisi aut ignarus, aut victus aut contemnens* (2). » Les deux premières constituent le groupe des péchés expiables par le sacrifice des prêtres (3) ; la dernière est à part, et l'Ecriture, en omettant d'indiquer la manière de l'expier, laisse entendre que les sacrifices dont il est ici question ne sauraient suffire à en assurer la rémission (4). Pour qu'il soit aboli, le coupable doit être châtié : « *Sine poena ejus qui committit non potest aboleri, atque ideo non potest esse impunitum* » (5).

On reconnaît le groupement d'Origène à propos des péchés à remettre ou à ne pas remettre par les sacrifices de prêtres (6). Mais on reconnaît aussi le groupement établi dans le *De diversis quaestionibus*, où nous avons vu les péchés de faiblesse et d'ignorance considérés comme susceptibles d'indulgence (*venialia*) et mis pour cela à part des péchés de malice. Ceux-ci, en effet, s'identifient d'eux-mêmes avec les péchés d'orgueil ou de mépris relevés dans le livre des *Nombres : l'imperitia* correspond à *l'ignarum facere* et les péchés qui, dans les deux cas, se trouvent associés à ces

(1) N° 25 (*Ibid*, 728).
(2) *Ibid.* 729.
(3) « Quae duo fortasse pertineant ad illa peccata quae a nolentibus fiunt, de quibus superius quemadmodum, Deo propitiato, expiarentur admonuit » (*ibid*, 728).
(4) « Quod genus peccati non dixit ullo genere sacrificii purgari oportere, *tanquam insanabile judicans*, illa duntaxat curatione quae per sacrificia gerebatur » (*ibid*).
(5) *Ibid.*
(6) Ci-dessus, p. 196.

péchés d'ignorance sont manifestement les péchés de faiblesse, « *infirmitatis* » : le « *victus* », à qui la violence des menaces ou des tentations arrache en quelque sorte malgré lui le consentement au péché, est un « faible ». Aussi est-il remarquable que, dans les deux cas, les deux groupes de péchés se présentent comme susceptibles d'un traitement tout différent. Pour l'un, la pénitence rigoureuse est indispensable : « *certa poena debetur* » ; le coupable doit expier lui-même et porter la peine de son péché : « *Sine poena ejus qui committit non potest aboleri,... non potest esse impunitum* ». Cette peine consiste dans l' « *afflictio paenitentis* », dans la contrition du cœur, que le coupable s'inflige en faisant pénitence et que Dieu ne saurait mépriser (*Quaest. in Hept.*), dans le « *spiritus contribulatus per paenitentiam* », qui est un sacrifice à Dieu (*Div. quaest.*) : sans aucun doute possible, c'est la « *paenitentia luctuosa et lamentabilis* », qui, dans l'Eglise, répète fréquemment saint Augustin, est propre aux « pénitents » proprement dits. Pour les péchés d'ignorance et de faiblesse, au contraire, le *De div. quaest.* indique qu'il n'y a pas à urger cette forme d'expiation et les *Quaest. in Heptat.*, en les identifiant avec ceux que le livre des *Nombres* déclare guérissables par la prière des prêtres, portent à croire que, comme Origène, saint Augustin admet pour eux un mode de rémission moins onéreux.

Il est certain tout au moins que celui-ci n'a jamais perdu de vue cette part à faire dans l'appréciation du péché à l'ignorance et à la faiblesse du pécheur. La remarque finale, dans les *Quaestiones in Heptateuchum*, est qu'il serait trop long d'approfondir la distinction des fautes ainsi établie (1) ; mais ce qu'il n'a point fait là il l'a fait ailleurs et, dans l'*Enchiridion* par exemple, ses considérations sur le péché aboutissent à une conclusion plus indulgente encore. C'est vrai, y explique-t-il, Dieu seul est le juge autorisé de la gravité et de la légèreté des fautes, ainsi s'explique que l'Ecriture, en nous révélant sa pensée, nous découvre des

(1) « Verum illa discretio magis magisque consideranda est, utrum nemo peccet nisi aut ignarus, aut victus, aut contemnens : unde nunc longum est disputare » (*Ibid.* 729).

fautes, et même des fautes graves, où nous soupçonnerions à peine quelque ombre de mal (1). L'habitude cependant empêche les hommes de saisir cette gravité objective des péchés, même des plus hideux. Aussi saint Augustin déplore-t-il ces obscurcissements des conciences (2). Il s'en est plaint ailleurs (3) et il le rappelle ici même ; mais c'est pour se demander si les paroles arrachées alors à sa douleur n'ont pas dépassé la mesure. Actuellement, il en revient à sa théorie des péchés d'ignorance et de faiblesse : en fait, ce sont-là les deux grandes causes de nos fautes (4).

Sans qu'on puisse parler de retractation, n'y a-t-il pas là une correction ? et ne doit-on pas dire tout au moins qu'à la considération de la gravité objective du péché se trouve juxtaposée celle de sa gravité subjective (5) ? On y sent, en tout cas, une âme ouverte d'avance à la commisération envers les pécheurs et convaincue que leurs fautes, malgré leur gravité intrinsèque, relèvent bien plus de la faiblesse ou de l'ignorance que de la malice.

D'autant plus que l'étendue ainsi attribuée au champ de l'ignorance ne se révèle pas moindre ailleurs. Il y a faute d'ignorance, écrit saint Augustin dans une de ses lettres, toutes les fois que quelqu'un, estimant permis ce qui ne l'est pas, en pose l'acte. « *Si quis bonum putaverit esse quod malum est, et fecerit hoc putando, utique peccat. Et*

(1) Ch. 78-82 (PL 40. 269-272).
(2) Ch. 78-79.
(3) *Epist ad Gal. expos.* n° 35 (PL 35. 2130).
(4) « Sed videro utrum me immoderatus dolor incaute aliquid compulerit dicere. *Hoc nunc dicam*, quod quidem et in aliis opusculorum meorum locis saepe jam dixi, duabus ex causis peccamus... ; quorum duorum illud *ignorantiae* malum est, hoc infirmitatis » (Ch. 80-81) ; PL 40. 271.
(5) Il n'y avait pas lieu pour saint Augustin de rappeler ici les péchés de malice ni de s'étendre sur le traitement à leur imposer. L'exposé doctrinal qu'est l'*Enchiridion* s'adresse à un laïque et n'a rien d'un manuel à l'usage des administrateurs de la pénitence. Nous ne prétendons pas nous-même que le sens où nous prenons ici ces mots d'ignorance et de faiblesse épuise la pensée du saint docteur. Ailleurs, il leur donne certainement une signification d'ordre beaucoup plus intime, et Faure, dans ses notes sur ce chapitre de l'*Enchiridion* (p. 154) s'applique à prouver qu'il en est de même ici. Sans prendre parti sur le fond de la question, il nous paraît que l'intention du saint a été tout au moins d'y atténuer un jugement trop sévère porté sur les défaillances de la conscience imputables à l'habitude et au milieu.

ea sunt omnia peccata ignorantiæ, quando quisque bene fieri putat quod male fit (1). » Or, cette définition, ou cette excuse, qui, de soi, peut s'appliquer aux fautes les plus graves, saint Augustin l'applique en fait à des fautes que lui-même considère incontestablement comme telles. Ecoutons-le parler des fautes de l'adolescence.

« Sans doute, s'il n'y avait de péchés que de la chair, on pourrait admettre pour les grands garçons, qui n'ont pas encore atteint leur quatorzième année, qu'ils n'ont pas de fautes à se reprocher. Mais, qui oserait affirmer que le vol, le mensonge, le parjure ne soient pas des péchés ? Or, à cet âge, tout cela pullule. Toutefois, il n'y a pas à le punir chez eux comme on ferait chez les personnes plus âgées, car on peut espérer qu'avec les années leur jugement s'affermira et qu'ils obéiront plus volontiers » (2).

C'est déjà une atténuation, et qui s'inspire de la psychologie du pécheur. En voici une autre, et qui est autrement significative. Il ne s'agit plus de péchés d'enfants, de mensonges ou de parjures ; ce sont les vices mêmes de la jeunesse qui sont en question. Saint Augustin n'hésite pas, dans le cas non moins fréquent sans doute alors qu'aujourd'hui d'une éducation négligée, à les mettre au compte de l'ignorance.

« Voici des hommes qui ont été baptisés tout enfants ; depuis, leur éducation a été négligée ; ils mènent dans les ténèbres de l'ignorance la vie la plus honteuse, sans rien savoir de ce que la doctrine chrétienne prescrit ou défend, ce qu'elle promet ou ce dont elle menace, ce qu'il faut croire, espérer et aimer. Parce que leurs péchés sont des péchés de baptisés, aurons-nous donc le courage de ne pas les mettre au compte de leur ignorance, alors qu'ils ignorent absolument tout et qu'ils ont péché sans savoir, comme on dit, où ils avaient la tête ? » (3).

Nous voilà bien, semble-t-il, aux extrêmes limites de l'indulgence. N'est-il pas remarquable que saint Augustin nous y amène à propos des fautes le plus incontestablement tenues pour graves et entraînant la pénitence la plus rigoureuse ?

L'hérésie peut être aussi à ses yeux une faute d'ignorance ; il l'oppose comme telle à cette idolâtrie qu'est,

(1) *Epist.* 47. 4 (PL 33. 186).
(2) *De Gen. ad litt.* X. 13, 23 (PL 34. 417).
(3) *In Rom. inch. expos.*, n° 16 (PL 35. 2100).

d'après saint Paul, l'avarice voulue. Ou plutôt il admet que, à raison de cette bonne foi de l'hérétique, les deux fautes s'équivalent (*amborum peccata æqualiter appenduntur, ignorantis blasphemia et scientis idololatria*) et il rappelle seulement à ce propos le principe déjà déduit de saint Paul par saint Cyprien, que « *ad facilitatem veniæ ignorantia pertinet peccati* » (1).

Péché d'ignorance et par conséquent facilité de pardon, malgré l'énormité objective de la faute, partout où il y a erreur sur la valeur morale ou la licéité de l'acte posé : on reconnaît la doctrine du *De diversis quæstionibus*. Comment ne pas l'appliquer à ces péchés, dont nous avons entendu saint Augustin se plaindre qu'on n'arrive pas à en faire reconnaître la gravité et accepter la pénitence qui conviendrait ? Effet de la grossièreté des mœurs, des préjugés courants ou de l'habitude, peu importe ; il reste que ces fraudes, ces superstitions, ces ivresses, ces fautes de la chair sont le fait de chrétiens qui en ignorent ou n'en voient pas tout le mal. Et voilà donc toute une « forêt de délits », fort graves en eux-mêmes, à mettre au nombre des péchés d'ignorance.

II. — Il les sait rémissibles et remis par l'Eglise

1. La suggestion générale de ses ouvrages. — 2. La suggestion des bons pasteurs de son époque : le traitement paternel des pécheurs. — 3. L'affirmation du *De fide et operibus* : vrai sens et fausses interprétations ; confrontation avec les autres ouvrages ; son autorité spéciale.

Le fait ainsi établi que, comme Tertullien et Origène, saint Augustin admet l'existence de péchés susceptibles, tout au moins à raison de leur moindre gravité subjective, de n'être pas assujettis à la pénitence publique, la question se pose si, comme eux également, il connaît un mode de rémission qui leur soit normalement accordé par l'Eglise.

Ce n'est point demander s'il y a trace chez lui que les

(1) *De bapt. cont. Donat.*, IV. 5, 7 (PL 43. 157-158).

fautes mises si largement au compte de l'ignorance aient été toujours soumises en fait au jugement de l'Eglise. Il est par trop évident que la multitude des fidèles dont nous venons de l'entendre parler ne songeaient pas à en demander l'absolution. Mais sa prédication même avait pour but, en leur ouvrant les yeux, de les induire à le faire. Lui-même, il le dit souvent, dans ses relations de pasteur avec eux, il les y exhortait ; l'usage enfin de la dénonciation suffisait à mettre le prêtre dans l'obligation de se prononcer sur leur cas. Quand donc il se trouvait ainsi en présence de fidèles reconnus ou s'avouant coupables de ces sortes de fautes, peut-on faire la preuve que saint Augustin en accordait, savait tout au moins pouvoir en accorder, le pardon sans en exiger l'expiation solennelle ? Tel est exactement le sens de la question posée.

Nous avons déjà vu que les *Quaestiones in Heptateuchum* suggéraient d'y répondre affirmativement. Le parallélisme, en particulier, qui s'y observe avec la doctrine d'Origène dans son traité *de la prière*, est extrêmement significatif. De part et d'autre, on s'y réfère au traitement des péchés moindres par les prêtres de l'ancienne Loi. Origène y trouve légitimé, pour ceux de la Loi nouvelle, l'usage d'en délier par la prière sans en exiger l'expiation solennelle, qui correspond au châtiment rigoureux réservé jadis aux fautes exclues du sacrifice pour le péché. Saint Augustin ne tire point cette conclusion. Mais lui aussi attache à la diversité de traitement dont ils étaient l'objet dans la Loi ancienne sa distinction des péchés moindres et des péchés passibles de l'expiation solennelle : pareil rapprochement ne se comprend point, s'il eût été reconnu que, dans la Loi nouvelle, les uns et les autres devaient être soumis à ce dernier mode de rémission.

La ligne de conduite qu'il s'est tracée dans le *De diversis quaestionibus* n'est pas moins significative. Elle n'exclut point que les péchés d'ignorance ou de faiblesse puissent être soumis au même traitement que les péchés de malice ; mais elle porte que ce n'est point nécessaire (*non sunt cogendi*) et elle nous laisse donc à deviner ce que peut le

prêtre pour les pécheurs qui s'en sont reconnus coupables. Le fait que leur cas ait été soumis à son jugement exclut qu'il s'agisse de ces péchés « quotidiens et inévitables », dont le pardon s'obtient indépendamment de tout recours à l'Eglise. On a cru pouvoir suggérer, il est vrai, qu'il pouvait arriver à certains fidèles d'avoir des doutes à ce sujet et que l'aveu dont il est ici question pourrait donc s'entendre d'une simple consultation ou direction demandée par eux au prêtre (1). Mais cette interprétation méconnaît le sens obvie du texte. Elle suppose que le doute à résoudre par la distinction des deux catégories de péchés portait sur la gravité objective de la faute avouée, se trouvait dans l'esprit du pécheur et concernait l'obligation pour lui de demander la pénitence publique, alors que l'hésitation laisse hors de cause la gravité objective du péché, se trouve toute dans l'esprit du prêtre et porte uniquement sur la nécessité qu'il peut y avoir, dans le cas présent, d'imposer cette expiation rigoureuse.

On s'est également plu à rappeler que les péchés « quotidiens » n'étaient point les seuls, d'après saint Augustin, à être remis sans le recours à l'Eglise : le pardon des péchés de pensée, par exemple, et des péchés contre le prochain pouvait s'obtenir lui aussi par la prière ou l'aumône. S'il s'était agi ici de péchés de ce genre, le fait pour eux de n'être pas assujettis à l'expiation rigoureuse n'impliquerait point que, dans la pensée de l'évêque d'Hippone, ils dussent être remis par le prêtre lui-même (2).

Mais cette suggestion méconnaît, elle aussi, la nature propre de la difficulté dont saint Augustin cherche et indique ici la solution. Elle n'est point de savoir s'il s'agit de péchés à soumettre ou non au jugement de l'Eglise ; encore moins si l'on a affaire à des péchés de pensée ou à des péchés contre le prochain : ce n'est point à la part qu'y ont eu la faiblesse, l'ignorance ou la malice que se reconnaissent ces sortes de fautes. La difficulté est toute de discerner s'il y a lieu, pour celui qui en est le juge naturel, d'urger l'obli-

(1) Poschmann : *Kirchenbusse und correptio secreta bei Augustinus*, p. 56.

(2) *Ibid.* p. 55.

gation de la pénitence rigoureuse. A ne tenir pas compte de l'ignorance ou de la faiblesse d'âme dont procèdent les péchés soumis à son jugement, cette expiation s'imposerait ; et donc il s'agit bien ici de fautes qui, prises objectivement, doivent être remises par l'Eglise. La question par conséquent se pose bien à nous de la façon dont saint Augustin admet qu'elles le soient quand la pénitence publique, comme il le prévoit, ne leur est pas imposée.

Le prêtre, à qui le coupable a eu recours ou a été déféré, quand il a ainsi renoncé à le « lier », l'abandonne-t-il à lui-même ? Les péchés qu'il a jugés plus aisément pardonnables, ne lui appartient-il plus de travailler lui-même à en assurer le pardon ? Il faudrait, pour le croire, ne rien savoir de la manière dont les bons pasteurs d'alors comprenaient le traitement des pécheurs.

La *Didascalie des Apôtres* nous en a déjà donné une idée. Nous y avons vu comment l'évêque, saisi d'une faute par la dénonciation d'un tiers, pouvait, sauf obstination du coupable, en ménager le pardon sans en poursuivre l'expiation au for externe. C'était la mise en pratique du « *corripe eum inter te et ipsum solum* ». Pasteurs et pénitenciers s'acquittaient avec d'autant plus de zèle et d'efficacité de cette correction paternelle, qu'ils prenaient plus à cœur les devoirs de leur charge. Saint Ambroise y voyait une de ses obligations les plus graves et les plus chères.

« Je n'étais pas digne d'être évêque, je le savais, car je m'étais livré au monde. Celui-là donc, Seigneur, qu'au moment où il se perdait vous avez appelé au sacerdoce, maintenant qu'il est prêtre, ne le laissez pas périr. Et tout d'abord, donnez-moi de savoir compatir affectueusement aux pécheurs. Chaque fois que le péché d'un coupable m'est révélé, que je sache prendre ma part de sa douleur (*Quotiescumque peccatum alicujus lapsi exponitur, compatiar*). Au lieu de le reprendre avec hauteur, que je sache m'affliger et pleurer. (1) »

Cette grâce d'indulgence et de bonté, son biographe Pau-

(1) *De poenit.*, 11. 8, 73 (PL 16. 515). — Sur la gravité pour l'évêque de cette obligation, cf. fin de l'*enarr. in ps.* 38, n° 37. « Non potestatem usurpamus, sed servimus imperio, ne postea, cum venerit dominus, et ligatos invenerit quos oportuit solvi, commoveatur adversus dispensatorem, qui ligatos servaverit servos, quos Dominus jusserat solvi » (PL 14. 1057-1058).

lin nous est témoin qu'il l'avait obtenue : « Chaque fois, écrit-il, que, pour obtenir la pénitence, quelqu'un venait lui confesser ses fautes, il pleurait au point d'arracher des larmes au pénitent lui aussi (1) ». Mais le tableau qu'il nous met ainsi sous les yeux nous permet d'entrevoir comment procédait le prêtre à l'égard du pécheur qu'il dispensait de la pénitence publique. Peu importe la nature de la pénitence en vue de laquelle est faite la confession mentionnée ici par le biographe ; ses paroles, comme celles du saint lui-même, nous montrent le pasteur qui, tout appliqué à faire saisir la gravité de la faute commise, unit ses prières et ses larmes à celles du coupable pour l'aider à en obtenir le pardon : c'est l'aspect, on le sait, sous lequel on se représentait jadis l'intervention du prêtre dans la rémission du péché : absoudre, c'était obtenir de Dieu la grâce du pécheur (2).

Or, nous le verrons tout à l'heure, ce devoir de la correction paternelle n'occupait pas une moindre place dans les préoccupations pastorales de saint Augustin que dans celles de saint Ambroise. Voici déjà un passage, où lui aussi semble bien attendre du prêtre à qui a été dénoncé un pécheur, qu'après avoir obtenu son propre aveu il intercède pour lui auprès de Dieu.

C'est à propos d'un faux serment. Le devoir de le dénoncer s'impose à qui le connaît ; mais l'embarras est de savoir à qui le faire connaître sans exposer le parjure à subir le châtiment prévu par la loi. Est-ce à celui qui a perçu le

(1) *Vita*, n° 38 (PL 14. 40).

(2) Il ne faut jamais perdre de vue cette forme déprécatoire de l'absolution primitive. Il ne faut pas non plus parler à ce propos de liturgie. L'absolution des pénitents proprement dits faisait partie de la liturgie, et il existe aujourd'hui, prescrite par l'Eglise, une formule d'absolution, qu'on peut appeler liturgique. Mais, abstraction faite de cette prescription de l'Eglise, et à ne considérer que l'essence du sacrement, l'absolution n'est que la sentence de rémission du péché et le prêtre qui la rend pourrait l'exprimer et la notifier sous des formes diverses au pécheur qui est là pour la recevoir. Il le faisait jadis en priant avec lui pour lui procurer le pardon. Toute privée que fût cette prière, et quelque discrète que fût cette entrevue du pécheur avec le détenteur du pouvoir des clefs, l'usage qui y était fait de ce pouvoir pouvait être tout aussi sacramentel et efficace que l'est aujourd'hui encore l'absolution donnée dans la cellule d'un religieux ou le long d'une colonne de soldats en marche.

faux serment, au prêtre ou à tous autres qui, non contents de ne pouvoir pas sévir contre le coupable, peuvent encore prier pour lui ? A défaut de toute indication sur ce point dans l'Ecriture, saint Augustin répond en général que la dénonciation doit être faite à ceux qui, incapables de nuire au coupable, peuvent au contraire l'aider, soit en le corrigeant, soit, au *cas où lui-même reconnaît sa faute,* en apaisant Dieu pour lui (1).

On reconnaît l'hypothèse envisagée dans le *De diversis quaestionibus :* un péché d'abord dénoncé par un tiers et finalement avoué par le coupable. Nul doute qu'au premier rang de ceux à qui pense ici saint Augustin comme recevant la dénonciation ne se trouve l'évêque, lui ou un de ses prêtres. Il l'a nommé expressément parmi ceux à qui l'on peut songer pour cela ; le secret à garder interdit de penser à l'ensemble des fidèles et l'on n'en voit pas d'autre que lui en qui puissent se réaliser les trois conditions envisagées : recevoir la dénonciation, obtenir l'aveu du coupable et s'interposer ensuite en sa faveur auprès de Dieu.

Aussi nous semble-t-il discerner ici une allusion à la manière dont procède le prêtre avec le pécheur qui, déféré à lui par un tiers, finit par se reconnaître coupable devant lui. Sans doute lui fait-il remarquer la gravité de sa faute et la nécessité d'en faire pénitence ; peut-être même lui demande-t-il de s'abstenir momentanément de la communion ; c'est la « *castigatio* » ou la « *correptio* » dont nous avons parlé ; mais, ici comme ailleurs, elle aboutit à la prière sacerdotale, qui est pour le pécheur le gage du pardon divin.

Quoi qu'il en soit au reste du sens de ce dernier passage, la pratique courante des pasteurs et des pénitentiers de l'époque suffit à exclure que saint Augustin, en renonçant

(1) « Quia non expressit [*Scriptura : Lev.* 5 . 1] cui hoc indicandum est, utrum illi cui juratur, *an sacerdoti,* vel cuipiam qui non solum eum persequi non potest irrogando supplicium sed etiam orare pro illo potest, videtur mihi quod se homo [conscius perjuri] solvat etiam a peccati vinculo, si indicet talibus qui magis possunt prodesse quam obesse perjuro, sive ad corrigendum eum, sive ad Deum pro illo placandum, *si et ipse confessionis adhibeat medicinam* » (*In Heptat.* III. q. 1 ; PL 34. 673).

à imposer la pénitence publique pour un péché dont il a reçu l'aveu, se soit considéré comme ayant épuisé à son endroit le pouvoir qu'il a reçu de Dieu (1). Conclure, en effet, à ne pas « lier », c'était, dans le cas et par le fait même, se décider à « délier » ; et nous revenons ainsi à la conclusion que suggéraient le *De diversis quaestionibus* et les *Quaestiones in Heptateuchum* : saint Augustin connaissait des péchés, sur lesquels le pouvoir de remettre s'exerçait autrement que par la voie de la pénitence publique.

Or, cette suggestion, saint Augustin lui-même nous atteste qu'elle n'est pas trompeuse. Ce que nous avons déduit de ses autres ouvrages, son *De fide et operibus* le dit en propres termes. Pour ces péchés, qui se distinguent à la fois des péchés « quotidiens » et des péchés à traiter par l'expiation rigoureuse des pénitents proprement dits, il y a des remèdes spéciaux qu'il désigne par le mot générique de « correptions » : ce sont ceux qui, conformément à la parole du Christ dans saint Mathieu, doivent s'administrer dans le tête à tête du prêtre et du pécheur. « *Nisi essent quaedam [peccata] non ea humilitate paenitentiae sananda, qualis in Ecclesia datur eis qui proprie paenitentes vocantur, sed* QUIBUSDAM CORREPTIONUM MEDICAMENTIS, *non diceret ipse Dominus : Corripe eum inter te et ipsum solum, et, si te audierit, lucratus es fratrem tuum* » (2).

Il ne saurait y avoir de doute, en effet, sur la nature des remèdes du péché mentionnés ici ; on ne s'est mépris à leur sujet que pour ne les avoir pas envisagés du point de vue que fait saint Augustin d'un bout à l'autre de cet ouvrage et pour les avoir considérés isolément sans tenir compte des documents antérieurs où ils sont mentionnés également.

Et d'abord, il s'agit bien de « remèdes » à administrer par l'autorité ecclésiastique. Encore que la parole du

(1) Le Dr Poschmann en convient lui-même, (*Kirchenbusse und correptio secreta bei Augustinus*, p. 56, note 1), l'hypothèse n'est pas exclue, dans ce cas, d'une prière sur le pécheur. Il se rabat seulement, pour en contester la valeur sacramentelle, sur le fait que cette prière, ici plus encore que dans la réconciliation solennelle, pouvait n'être que déprécatoire... Ce qui, après tout ce qui a été déjà dit sur la forme usuelle de l'absolution à cette époque, paraîtra surtout une échappatoire.

(2) 26. 48 (PL. 40. 228).

Christ, à laquelle on les rattache, ait été dite d'abord et directement de chacun des membres de la communauté, et qu'elle fonde pour tous le devoir de la correction fraternelle proprement dite, elle a été de bonne heure appliquée aussi à ceux qui, dans l'Eglise, ont charge de pourvoir au redressement des pécheurs. La *Didascalie des Apôtres* veut que les évêques s'en inspirent ; Origène aussi. Or, saint Augustin, au début de cet ouvrage, en posant les principes d'où découlent les conclusions tirées dans le chapitre qui nous occupe, a nettement indiqué qu'elle s'impose, à propos de certaines fautes, aux pasteurs qui veulent « corriger et guérir », au lieu de les « perdre », les pécheurs confiés à leur sollicitude. Le pouvoir qu'ils ont de lier et de délier et d'exclure de l'Eglise qui refuse de s'y soumettre n'empêche point qu'ils doivent user de patience à l'égard des coupables : la parole de saint Paul : « *Peccantes coram omnibus argue ut ceteri timorem habeant* » ne s'oppose pas à celle du maître : « *Corripe eum inter te et ipsum* ». Il n'y a là qu'indiquées deux manières de procéder avec les pécheurs et l'une et l'autre, suivant la nature de leur mal, sont à employer, car, si autre est la maladie, autre aussi doit être le traitement destiné à la guérir : « *Utrumque enim faciendum est, sicut infirmitatis diversitas admonet,... et alius sic, alius autem sic sanandus est* » (1).

Les « *correptionum medicamenta* », prévus pour une certaine catégorie de fautes, sont donc bien à prescrire par les prêtres, et ce sont donc bien eux qui, en les appliquant, guérissent les pécheurs. Sans doute est-il indispensable pour cela que les intéressés acceptent de se laisser ainsi traiter ; mais, à cette condition près, qui n'est pas moins requise dans le cas d'un traitement plus rigoureux, ils sont aussi réellement les auteurs de leur « guérison » et de leur « salut » quand ils se contentent de ces remèdes plus bénins que lorsqu'ils imposent ceux de la pénitence publique.

La manière, en effet, dont saint Augustin les distingue de cette dernière interdit de les identifier avec elle ou même seulement de les lui subordonner. Ils n'ont pas pour but d'y

(1) 3, 4 (PL 40, 200).

préparer ou d'y acheminer ; ils ont leur efficacité propre et qui, par rapport aux péchés en vue, est tout aussi réelle que celle de l'expiation solennelle dans le cas des autres. De part et d'autre, il y a guérison: « *sanandus,... sanandus* », et rien n'indique que, dans aucun des deux cas, l'effet ainsi obtenu soit plus ou moins direct.

Aussi ne saurait-on, sans méconnaître la pensée de saint Augustin, interpréter uniquement ces « *correptionum medicamenta* » des reproches ou des exhortations à la pénitence publique (1). Adressées à certaines catégories de pécheurs, soit en public dans les prédications, soit en particulier et dans le tête à tête par le prêtre ou par n'importe qui, elles ne « guériraient » du péché qu'indirectement, en décidant les intéressés à le regretter et à le réparer. Car les fautes, signalées comme en étant l'objet propre, seraient les péchés de pensée ou les péchés contre le prochain, dont saint Augustin admettait que le pardon s'obtient par la seule pénitence subjective sans aucune action propre de l'Eglise. Il n'y aurait donc pas à voir ici un mode spécial de rémission pour une catégorie spéciale de péchés ; en fait et logiquement, ceux que vise saint Augustin seraient de la même catégorie que les péchés quotidiens ; comme eux ils seraient remis par la seule vertu de la prière et de l'aumône, et ils n'en seraient distingués ici qu'à raison de leur plus grande importance morale et de la difficulté plus commune avec laquelle s'obtient des coupables qu'ils s'en corrigent.

Le seul énoncé de cette interprétation suffit, croyons-nous, à montrer combien elle s'éloigne des affirmations si nettes et si fermes de saint Augustin.

Nul doute, assurément, que, comme chez tous les anciens, il n'ait vu dans les exhortations à la pénitence adressées en public ou en particulier aux pécheurs, un remède

(1) C'est l'interprétation sur laquelle s'est rabattu en dernier lieu le Dr Poschmann (*Kirchenbusse und correptio secreta bei Augustinus*, p 44-48)). Primitivement (*Hat Augustinus die Privatbusse eingeführt ?*) il les avait identifiées purement et simplement avec la correction fraternelle. Voir ce que nous en avons dit dans DAFC, art. *Pénitence : confession*, col. 1841.

réel quoiqu'indirect du péché : rien n'est plus facile que d'en relever la preuve dans ses sermons et ailleurs. Mais il n'y a pas que ces réprimandes ou ces exhortations à porter chez lui et chez les autres le nom de « correptions ». Le même mot lui sert aussi fréquemment à désigner les diverses peines ou censures qu'impose l'Eglise ; tel est, en particulier, le sens où il l'emploie au début de ce traité, en posant le principe de la doctrine résumée ici et en se référant, comme ici encore, au même précepte évangélique (1). Nous savons d'ailleurs que le mot est depuis longtemps d'usage courant dans l'Eglise pour désigner les peines dont sont frappées, en dehors de la pénitence publique, certaines fautes plus légères ; il correspond à la « *castigatio* », que Tertullien présente comme le mode propre de l'expiation à exiger pour les fautes moindres et que, sous divers noms, nous avons vu appliquer depuis lors soit en Afrique soit en Espagne.

On ne saurait faire abstraction de ces faits pour expliquer l'expression qui nous occupe, et la question qui se pose à ce propos n'est donc point celle du sens général auquel peut s'entendre et se trouver pris dans saint Augustin le mot « *correptio* », mais du sens propre qu'il a ici, appliqué qu'il est, par opposition à la pénitence publique, au traitement d'une catégorie de péchés expressément distinguée de deux autres. Le rapprochement même de ce langage avec celui des auteurs ou des documents, que nous venons de citer et qui visent manifestement ces mêmes péchés intermédiaires, suffit à en suggérer la même interprétation et à exclure celle qu'on en propose sans avoir aucun égard à ce qu'on pourrait en appeler un commentaire contemporain. Mais cette interprétation se condamne aussi elle-même par la contradiction qu'elle introduit dans le langage de saint Augustin. L'opposition si nette mise par lui entre les trois catégories de péchés et surtout de remèdes ne se comprend plus.

(1) « Sive severitate Ecclesiae mali excommunicationibus corripiantur, sive se quisque corripiendo et corrigendo a se ipso auferat malum... Est ratio dissimulandi et tolerandi malos in Ecclesia, et est rursus ratio castigandi et corripiendi... (2, 3 et 3, 4 : PL 40. 200 et 201).

La difficulté n'a pas échappé au D[r] Poschmann et il s'est appliqué à l'atténuer sinon à la résoudre pour ce qui concerne les péchés à traiter par les « correptions » et les péchés « quotidiens » guérissables par la prière et l'aumône. La distinction, il l'avoue, n'en apparaît plus logique (1) et, ce dernier remède étant le seul qui, dans les deux cas, assure effectivement le pardon, ils rentrent les uns dans les autres. Cependant, explique-t-il, les premiers sont plus graves ; le pardon n'en peut être obtenu qu'à condition d'un changement dans les dispositions du coupable et c'est la nécessité de ce changement qui explique l'utilité des prédications ou exhortations destinées à le produire. Car elles n'y sont qu'utiles et, le péché n'étant en fait jamais guéri par elles, on ne saurait en aucun cas les considérer comme y étant indispensables (2).

Seulement, cet aveu, par lequel se termine la solution proposée, suffit à faire entendre à quel point on la sent insuffisante. Elle laisse subsister toute entière la difficulté de comprendre que saint Augustin ait ainsi distingué ces deux catégories de péchés par leurs remèdes propres. A supposer, en effet, que les premiers soient les seuls à exiger, pour être remis, que le pécheur s'en détache lui-même, si les correptions n'ont pour but que de le disposer à s'en appliquer ainsi le remède vrai, on ne voit plus ni à quel titre elles sont présentées comme constituant elles-mêmes un remède distinct de ce dernier, ni en quel sens les péchés « quotidiens » sont, plus proprement que les précédents, guérissables par la prière et l'aumône.

Et la question se pose de même pour la distinction des péchés à traiter par l'expiation rigoureuse et de ceux pour lesquels suffisent les « *correptions* ».

Ces dernières, en effet, si elles consistent uniquement en exhortations à la pénitence subjective, n'ont rien qui permette de les présenter comme contribuant plus à la guérison des péchés de pensée ou contre le prochain qu'à celle des plus graves. Ceux-ci en peuvent être et en sont égale-

(1) *Kirchenbusse und correptio secreta...* p. 47. « Allerdings ist die Einteilung, streng logisch genommen, nicht korrekt ».
(2) *Ibid.* p. 45-46.

ment l'objet. Plus que personne saint Augustin atteste la nécessité où se trouvent prédicateurs et pasteurs d'en inculquer la gravité, d'en obtenir le désaveu et d'en faire rechercher ou accepter le remède approprié. Lui-même se plaint de l'inutilité des reproches et des exhortations qu'il adresse dans ce but à ceux qu'il sait en être coupables ; à ne voir par conséquent dans les « correptions » dont il parle ici que des remèdes de cette sorte, il n'y a plus aucune raison pour lui de les présenter comme spécialement propres à assurer la guérison d'une catégorie de péchés moins graves : du point de vue de la rémission à procurer par eux, les péchés passibles de la pénitence publique ne sont nullement à mettre à part des autres. Tous, depuis les plus graves jusqu'aux plus légers, peuvent être ainsi guéris indirectement. Qu'elles soient plus ou moins pressantes et plus ou moins discrètes, les réprimandes au pécheur et les exhortations à la pénitence sont également à propos, qu'il s'agisse des adultères ou des meurtriers, des querelleurs ou des ivrognes. Dans aucun cas, elles ne sont efficaces ou ne guérissent qu'autant qu'elles sont acceptées ; mais, dès là qu'elles sont acceptées, leur efficacité est au bout : il n'y a aucune espèce de péché qu'elles guérissent elles-mêmes et c'est donc à l'encontre de toute logique qu'elles sont insérées entre deux espèces de remèdes qui, elles, guérissent vraiment et ont chacune un domaine exactement délimité.

On objecte cependant qu'à y voir un remède distinct, se suffisant comme les deux autres et assurant lui aussi directement la guérison du péché, on met saint Augustin en contradiction formelle avec lui-même. Il admettrait ici trois modes de rémission pour les fautes commises après le baptême, alors que, plusieurs fois ailleurs, il n'en compte que deux. Et l'on se plaît à citer en ce dernier sens les passages de quelques sermons ou lettres où, distinguant trois sortes de pénitences dans l'Eglise, l'une préparatoire au baptême, les deux autres pour les péchés des baptisés, il semble exclure par le fait même tout mode de rémission intermédiaire entre la pénitence publique et la pénitence

purement subjective pour les péchés quotidiens ou inévitables (1).

Le *De symbolo ad catechumenos*, en particulier, est considéré comme extrêmement significatif de ce point de vue. A propos de l'article du symbole sur la rémission des péchés, saint Augustin y explique d'abord aux catéchumènes que, si le baptême remet les péchés commis avant de le recevoir, il reste cependant à se prémunir après coup contre les péchés de tous les jours, dont le pardon s'obtient par la prière dominicale. Il les met ensuite en garde contre les « crimes », qui, entraînant la pénitence publique, séparent du corps du Christ. Puis, se résumant, il conclut en ces termes : « *Ergo tribus modis dimittuntur peccata in Ecclesia : in baptismate, in oratione, in humilitate majore paenitentiae* » (2). Et cette affirmation paraît si absolument exclusive que le D[r] Poschmann met au défi n'importe quel dialecticien de parvenir à l'ébranler (3).

Et la question, en effet, ne relève pas de la dialectique. Mais l'histoire a pour première loi de mesurer exactement la portée des documents qu'elle utilise. Pour cela, elle commande de les comparer aux documents analogues qui peuvent les éclairer, et c'est justement à quoi l'on n'a pas songé pour les textes invoqués ici. De là vient l'importance décisive qu'on leur attribue. Il eût suffi de les rapprocher de certains autres relatifs à la même matière pour se rendre compte qu'il n'y a pas à chercher là une énumération complète des diverses manières dont l'Eglise, à l'époque de saint Augustin, assure aux fidèles la rémission de leurs fautes. Dans ses sermons, l'évêque d'Hippone ne songe nullement à faire un exposé méthodique et détaillé de cette question.

Voici, par exemple, trois autres sermons où il rappelle également les moyens que le Christ a laissés aux chrétiens d'obtenir la rémission de leurs fautes : l'*enarratio in ps.* 66,

(1) *Epist.* 286. 7-8 (PL 33. 1088-1089) ; *sermo* 351.2, 2 ; 3, 3 ; 4, 7 et 352, 1, 2 ; 2, 7 ; 3, 8 (P L 39. 1537-1542 et 1550-1558) ; *De symbolo ad catechumenos* 7. 15 et 8. 16 (PL 40. 635-636).

(2) *Loc. cit.* (636).

(3) *Kirchenb. u. correptio.* p. 48.

n° 7 (PL 36. 809-810) ; le sermon 9, n° 3, de ceux qu'à édités Morin (p. 32-33) ; le sermon 213, n° 8, (PL 38. 1064-1065 — *sermo* 1, n° 9 parmi ceux de Morin (n° 8) —. Aucun ne fait allusion à la pénitence publique : ils ne parlent tous que de la rémission des péchés quotidiens par l'oraison dominicale. Le second cependant de ces sermons s'adresse à des néophytes ; ils les met en garde contre les « *flagitia* », les « *scelera* », les « *crimina* », les « *vitia* », dont ils doivent se garder ; mais seules les fautes impossibles à éviter en cette vie y sont indiquées comme susceptibles d'être remises tous les jours par la prière : « *Didicimus unde nobis dimittantur* ». Le troisième est, lui aussi, une explication du symbole. Saint Augustin y commente aux catéchumènes l'article de la rémission des péchés. Ici encore cependant, l'oraison dominicale est seule juxtaposée au baptême comme moyen de purification : « *Remissio peccatorum non est in sola ablutione sacri baptismatis, sed etiam in oratione dominica et quotidiana* ». Les baptisés y trouveront comme un second baptême : « *In illa invenietis quasi quotidianum baptismum* ». Elle est le bienfait que nous reconnaissons avoir été accordé par le Christ à l'Eglise lorsque, après avoir fait profession de croire à elle, nous ajoutons que nous croyons aussi à la rémission des péchés : « *In illa invenietis quasi baptismum... ut agatis Deo gratias qui donavit hoc munus Ecclesiae suae, quod confitemur in symbolo, ut, cum dixerimus : Sanctam Ecclesiam, adjungamus : Remissionem peccatorum* » (1).

A ne considérer que ces paroles ne semblerait-il pas que saint Augustin ramène toutes les voies de rémission du péché dont dispose l'Eglise à celles du baptême et de l'oraison dominicale ?

Il y a là de quoi rendre singulièrement réservé pour la conclusion à tirer des énumérations relevées dans ses sermons. L'argument négatif, ici, est manifestement trompeur, le prédicateur se contente d'exposés généraux et sommaires. Quel besoin, avec les fidèles en général, avec des catéchumènes ou des néophytes en particulier, d'entrer

(1) PL 38. 1064-1065.

dans le détail de ce qu'on pourrait appeler la procédure de l'Eglise à l'égard des pécheurs ? Nous n'en sommes pas encore aux leçons de catéchisme sur la manière de se confesser.

Aussi, cette façon de parler en raccourci s'observe-t-elle jusque dans le passage du *De symbolo ad catechumenos* qu'on présente comme particulièrement décisif. En y montrant aux catéchumènes les pénitents proprement dits, saint Augustin les leur présente comme coupables de crimes énormes : « *Illi quos videtis agere paenitentiam, scelera commiserunt, aut adulteria, aut aliqua facta immania : inde agunt paenitentiam* ». On ne dirait donc pas qu'il y ait ou qu'il puisse y avoir place parmi eux pour des fidèles coupables de péchés moindres ; il ajoute immédiatement, en effet, que, si leurs péchés eussent été légers, la prière de tous les jours aurait suffi à les effacer : « *Nam, si levia peccata ipsorum essent, ad haec quotidiana oratio delenda sufficeret* » (1). Saint Augustin n'aurait-il donc point connu de milieu entre commettre des péchés énormes, tels que l'adultère, et être entraîné aux péchés légers, « *sine quibus esse non possumus* » ? Nous savons bien que non ; et nous savons aussi, d'autre part, qu'il n'y a pas que les péchés énormes à lui paraître passibles de la pénitence publique. Son intention, par conséquent, n'est nullement ici de faire à ses auditeurs un cours détaillé sur les diverses espèces de péchés : pourquoi dès lors vouloir qu'il leur ait fait une énumération complète des diverses manières de les remettre ? Ce sont là questions de discipline, on dirait presque de droit canon ou de théologie pastorale, qui ne se traitent pas en chaire.

Le *De fide et operibus*, au contraire, y est consacré tout entier. Il s'adresse aux pasteurs. Saint Augustin s'y propose d'écarter la suggestion faite par certains qu'il n'y a pas, pour admettre au baptême, à se préoccuper de la moralité des candidats et que l'on peut y admettre quiconque fait profession d'accepter la doctrine de l'Eglise, prétendrait-il persister dans son inconduite et continuer, par exemple, à

(1) P L 40. 636.

vivre dans le concubinage ou l'adultère. Mais, avant de s'attaquer directement à cette opinion impie, il signale deux prétextes qui sont mis en avant pour la justifier, et c'est en les écartant qu'il est amené à distinguer les diverses manières dont l'Eglise remet les péchés.

Le premier de ces prétextes est, en effet, la présence dans l'Eglise de pécheurs, que l'on ne parvient pas à y découvrir ou que l'on renonce à en exclure : si on les y tolère, pourquoi ne pas les y admettre ? (cp. 2.3 et 4.6). C'est en répondant à cette question que saint Augustin, dès le début de son traité, rappelle comment l'Eglise, encore qu'elle soit obligée parfois de tolérer les pécheurs, travaille cependant, autant qu'il lui est possible, à les guérir et emploie pour cela, suivant les cas et la nature de la maladie, les remèdes que le Christ ou les apôtres lui ont indiqués à cet effet : la « correption privée », qui s'oppose à la pénitence publique, est précisément l'un d'entre eux, car tel ne serait pas guéri par l'une qui l'est par l'autre : « *utrumque enim faciendum est... et alius sic, alius autem sic sanandus est* » (2.3 et 3.4, PL 40.200).

Mais écarter ainsi ce prétexte, c'est paraître revendiquer pour l'Eglise, comme font les Donatistes, le privilège de ne compter parmi ses membres que des purs (4.6) ; c'est même avoir l'air de prétendre soi-même être sans péché (26.48 ; PL 217-218). D'où la nécessité de se couvrir encore contre cette apparence de présomption, et saint Augustin le fait en montrant, à la fin du traité, que l'Eglise, malgré son insistance à demander aux chrétiens d'être fidèles aux obligations de leur baptême, n'a jamais prétendu qu'il n'y ait point chez elle de pécheurs. Au contraire, et la diversité même des remèdes que le Christ lui a laissés pour guérir les péchés lui sert à prouver qu'elle a parfaitement conscience d'en compter parmi ses membres. Il y a en effet les péchés, que suppose le pouvoir de livrer à Satan ou d'excommunier et que guérit la pénitence publique : « *Nisi essent quaedam ita gravia...* » ; il y a ceux que suppose et que guérit l'oraison dominicale : « *Nisi essent quaedam sine quibus haec vita non agitur...* » ; il y a enfin, entre les

uns et les autres, ceux que supposent et que guérissent les « *correptionum medicamenta* » établis par le « *Corripe eum inter te et ipsum* » : « *Item nisi essent quaedam non ea humilitate paenitentiae sananda...* »

La diversité du but, par conséquent, est ce qui fait distinguer au moraliste des modes de rémission du péché, dans le détail desquels n'avait pas à entrer le prédicateur. Il n'y a donc pas à s'étonner qu'il signale si nettement ici un mode de pardon par l'Eglise qu'il ne mentionne pas ailleurs.

Il s'en faut, du reste, nous l'avons vu, que le *De fide et operibus* soit le seul de ses ouvrages où il y fasse allusion. Au mot près, peut-on dire, il se trouve indiqué dans le *De diversis quaestionibus* et dans les *Quaestiones in Heptateucum* ; nous verrons aussi plus loin qu'il y fait allusion au ch. 65 de son *Enchiridion*. L'usage, d'autre part, en est traditionnel, avant lui, dans l'Eglise, et tout cela constitue un ensemble de faits positifs, contre lesquels ne saurait prévaloir l'argument *ex silentio*, qui est purement négatif.

III. — Le traitement des péchés intermédiaires

1. « *Correptio* » ou « *castigatio* » aboutissant au pardon.
2. Exemples concrets dans saint Léon.

Il resterait maintenant à déterminer la nature exacte des remèdes ainsi prévus pour certaines catégories de péchés ou de pécheurs. On se tromperait à vouloir les identifier purement et simplement avec ce que nous appelons l'absolution. Tout comme la « *castigatio* » de Tertullien et la « *paenitentia* » des pénitents proprement dits, les « *correptiones* » visées par saint Augustin dans le *De fide et opp.* ne désignent directement que l'ensemble d'un traitement du péché au bout duquel s'en obtient le pardon. Elles peuvent donc revêtir des formes multiples. Réduites parfois à des reproches plus ou moins véhéments et plus ou moins discrets, elles peuvent comporter aussi la prescription de

certaines expiations et l'éloignement momentané de la communion.

Ce dernier sens, nous l'avons vu, est celui où le concile d'Elvire, canon 21, emploie le mot « *correptus* ». Denys le Petit, dans sa traduction des *Canons apostoliques*, rend de même le mot ἀφορισμός par celui de « *correptio* » (1). Le pape saint Sirice, en excluant de la communion les fidèles qui, après achèvement de la pénitence publique, n'ont pas tenu compte des restrictions qu'elle entraîne, présente cette interdiction comme une « *correptio* » : « *hac correptione districti* », écrit-il d'eux en prescrivant que, s'ils « châtient » ainsi eux-mêmes leurs erreurs, aux approches de la mort, ils pourront être admis à la communion » (2) : ce qui est réellement distinguer l'absolution de la « *correptio* ».

Malgré cette distinction toutefois, il en est ici comme où il s'agit de la pénitence publique : sans être mentionnée, l'absolution est supposée. Comme on n'impose au pécheur la pénitence publique que pour le réconcilier s'il s'en acquitte convenablement, on ne le « reprend », on ne le « châtie » que pour lui pardonner s'il accepte le reproche ou la punition ainsi imposés. Aussi peut-on dire que cette idée du pardon à accorder est incluse dans celle de la « correption » ainsi entendue.

Ceci est manifeste dans le *De pudicitia* de Tertullien et dans la lettre citée tout à l'heure de saint Sirice. Mais c'est si vrai aussi à l'époque de saint Léon et donc aussi, peut-on dire, de saint Augustin, que, dans deux lettres de ce pape, les deux expressions se trouvent employées l'une pour l'autre.

Ecrites le même jour et à la même occasion, ces deux lettres sont adressées, l'une au patriarche d'Alexandrie, l'autre à ses prêtres et à ses diacres, pour les inviter les uns et les autres à ramener à l'Eglise les partisans de Timothée Elure qui vient d'être chassé (3). La façon de procéder qui y est recommandée est celle-là même dont parle le *De fide*

(1) *Can.* 13 (PL 67. 143 A).
(2) PL 13. 1137 A-B.
(3) Jaffe 548 et 549.

et opp. pour les pécheurs à traiter par la douceur (3.3 et 4). Le patriarche imitera le bon pasteur qui, pour ramener la brebis égarée, ne la frappe point (*non flagellis coercuit*) mais la prend sur ses propres épaules (1).

Aux prêtres et aux diacres il est recommandé de ne pas mettre au pardon des conditions qui retarderaient la guérison du mal (2). Le but visé, en effet, est la réconciliation des coupables par les prières de l'Eglise, et la lettre au patriarche le dit dans les termes mêmes qui servent d'ordinaire à saint Léon à désigner l'absolution du péché : « *Eos qui veritati aliquatenus restiterunt,* RECONCILIANDOS DEO PER ECCLESIAE PRECES *acquiras* » (3). Mais celle qui est adressés aux prêtres et aux diacres n'en parle pas ; seule y est mentionnée la satisfaction à obtenir des coupables, dont il n'est pas question dans la lettre au patriarche. Or, les termes qui y servent à la désigner se rapprochent d'aussi près que possible des « *correptionum medicamenta* » de saint Augustin. « *Ad satisfactionis* REMEDIA *provocate et in spiritu mansuetudinis cum benignitate* CORRIPITE » (4). Les formules des deux lettres prescrivant, en réalité, la même ligne de conduite, il est donc évident que, dans l'une, la réconciliation suppose la correption qui disposera au pardon, et que, dans l'autre, la correption est ordonnée à la réconciliation qui l'assurera.

On saisit donc ici, en quelque sorte, sur le fait, la façon de procéder avec les pécheurs traités par la seule correption. Comme dans le cas de la pénitence publique, ce qui frappe et sert à désigner le mode de pardon usité, est le traitement subi par le pécheur ; mais, dans ce cas comme dans l'autre, l'Eglise intervient, non seulement pour imposer la satisfaction mais aussi pour en accorder le fruit qui en est l'absolution et le pardon.

Cette absolution, disons-nous, la lettre au patriarche d'Alexandrie la désigne par l'expression consacrée :

(1) PL 54. 1215 C.
(2) « Agendum est ne difficultas veniae curationem faciat tardiorem » (PL 54. 1217 A).
(3) 1215 C.
(4) 1216 C.

« *reconciliare Deo per Ecclesiae preces* ». Comme il s'agit de recevoir à la communion catholique des dissidents, on serait portée à croire qu'elle doit être précédée, comme pour les hérétiques apostats, de la pénitence publique ; mais il est fort douteux que la voie suggérée ici ait comporté cette expiation solennelle.

La lettre ne les qualifie nullement d'hérétiques : « *veritati aliquatenus restiterunt* », dit-elle d'eux. Le nouvel élu doit surtout s'appliquer à les gagner : « *instanter acquiras* ». Ses prêtres et ses diacres doivent procéder avec eux « *in spiritu mansuetudinis cum benignitate* ». Lui-même doit viser à imiter le bon pasteur qui, loin de ramener la brebis perdue à coup de gaule (*non flagellis coerceri*), la prend sur ses épaules. La ligne de conduite ainsi suggérée rappelle très exactement celle dont parle saint Augustin à propos des *Donatistes*, qu'on réconcilie sans leur imposer la pénitence rigoureuse, et celle qu'avaient adoptée jadis soit saint Cyprien à Carthage, soit le pape Calliste à Rome, lorsqu'il s'était agi de reconstituer l'unité du troupeau dispersé ou divisé. Le but était ici exactement le même, et une troisième lettre adressée le même jour à dix évêques égyptiens, qui avaient pris part à l'ordination du nouveau patriarche, le leur disait en propres termes : les recommandations faites au nouvel élu pour la réconciliation des dissidents (*de revocandis his qui a veritatis itinere deviantes*) s'adressaient à eux aussi, car, le mal ayant été le même partout, il fallait partout appliquer le même remède (*ubique omnibus eadem adhibeatur medicina vulneribus*) et l'on comptait bien sur le zèle de tous les pasteurs pour reconstituer partout le troupeau du Seigneur (*ut per diligentiam pastoralem in cunctis Ecclesiis Domini ovile reparetur*) (1). But et méthode se trouvent donc d'accord pour exclure que la « *reconciliatio Deo per Ecclesiae preces* » ait comporté ici l'assujettissement à la pénitence rigoureuse, dont aucune de ces trois lettres ne fait mention.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs du cas actuel, nous savons déjà qu'en d'autres circonstances saint Léon a nettement

(1) Jaffe 550 (PL 54. 1218 B). J

dispensé de cette forme d'expiation. Sa lettre à Rustique de Narbonne (*inq.* 19) nous l'a déjà montré, qui distinguait de la pénitence publique une purification du péché par des jeûnes accompagnés de l'imposition des mains : ainsi devaient être traités les jeunes chrétiens qui, emmenés par les barbares, avaient participé chez eux aux viandes sacrées. Seuls devaient être assujettis à la pénitence publique ceux qui auraient en outre fait acte personnel d'idolâtrie ou se seraient rendus coupables soit d'homicides soit de fornications.

Or, la distinction faite dans cette lettre se remarque, quoique moins apparente, dans la réponse faite à Nicétas d'Aquilée dans un cas analogue. Il s'agit ici encore de chrétiens emmenés en captivité par des barbares, par les Huns, en l'espèce. Certains y ont été contraints par la terreur ou par la faim à manger des viandes immolées aux idoles ; d'autres ont été obligés ou ont cru pouvoir accepter de se laisser rebaptiser (1).

Le cas des premiers est donc exactement le même que celui dont parle la réponse à Rusticus de Narbonne. La solution n'en est pas différente : « *Paenitentiae satisfactione purgentur* », est-il dit, « *paenitentiae satisfactione, quae non tam temporis longitudine quam cordis compunctione pensanda est* ». Les mots, il est vrai, prêtent ici à équivoque : ils pourraient faire croire à une pénitence publique plus ou moins prolongée. Mais la comparaison avec la solution donnée aussitôt après pour le cas des rebaptisés, suffit à exclure cette hypothèse.

Ici, en effet, conformément à l'usage constant, l'enrôlement parmi les « pénitents » est absolument prescrit : « *Non nisi per paenitentiae remedium et per impositionem episcopalis manus, communionis recipiant unitatem* ». La durée (*tempora paenitudinis*) en sera déterminée par l'évêque, qui devra tenir compte pour cela de toutes les circonstances : ferveur de la contrition, âge avancé du pénitent, périls divers ou danger de mort. Mais c'est l'état de pénitence qui est imposé, et la preuve en est que, comme

(1) Jaffe 536 (PL 54. 1138).

il est d'usage, réserve est faite de l'absolution à accorder sans retard, si un danger de mort survenait « *dum adhuc paenitet* ».

Rien que l'absence de cette réserve dans la solution du premier cas est significative : pour ces jeunes gens on n'envisage nullement l'imposition de la pénitence publique. On invite, au contraire, à ne pas leur tenir rigueur : la religion n'a été pour rien dans la consommation qu'ils ont faite des viandes immolées ; leur faute est à mettre toute au compte de la crainte ou du manque de vivres ; aussi, qu'ils aient cédé à la crainte ou à la faim, ne faut-il pas hésiter à passer l'éponge là-dessus : « *Sive hoc terror extorserit, sive fames suaserit, non dubitetur abolendum, cum hujus modi cibus pro metu aut indigentia, non pro religionis veneratione, sit sumptus* ».

L'intention d'indulgence est donc manifeste, et, malgré la différence des expressions, la solution est la même ici que dans la lettre à Rusticus : le « *paenitentiae satisfactione purgentur* » correspond au « *possunt jejuniis et manus impositione purgari* ». L'invitation à se préoccuper moins du temps que de la ferveur de la componction — qui est de style sans doute — vise le nombre ou la durée des jeûnes ou autres œuvres qui pourront constituer la « satisfaction pénitentielle » requise, mais, dans l'une pas plus que dans l'autre de ces deux lettres, la forme de purification prescrite pour ces fautes moindres n'est celle de la pénitence publique.

Elle n'en diffère pas à proprement parler par une durée, qui serait moindre : la lettre à Nicétas n'exclut point que la durée du traitement à imposer aux rebaptisés puisse être pareillement réduite, et, à ne devoir tenir compte que de cette considération, il n'y aurait donc point à le distinguer de celui qui est prescrit pour ceux qui ont mangé des viandes immolées. La diversité est ailleurs ; elle se trouve dans la nature même du régime prescrit, et la gravité des fautes à expier est ce qui l'a fait marquer si fortement.

Saint Léon, par conséquent, en même temps qu'il nous met ainsi sous les yeux un cas de pénitence privée et de

pénitence publique, nous confirme la doctrine générale exposée par saint Augustin, que les fautes de faiblesse, malgré leur gravité objective, peuvent bénéficier d'un traitement de faveur et être remises par l'Eglise sans qu'on ait à prendre place parmi les pénitents proprement dits.

CHAPITRE IV

PÉCHÉS EXCEPTIONNELLEMENT REMIS PAR LA PÉNITENCE PRIVÉE.

I. — L'adaptation pénitentielle : le principe.

1. Le domaine normal de la pénitence privée : fréquence ou rareté. — 2. L'adaptation de la pénitence : directives de saint Paul. — 3. La ligne de conduite des bons pasteurs.

Une fois établie l'existence dans l'Eglise d'un traitement spécial des péchés moindres, la question se pose des diverses catégories de fautes pour lesquelles il était estimé suffisant. Manifestement, elles étaient fort nombreuses et Loofs a eu raison d'écrire que la pratique de la pénitence privée ainsi entendue n'était point rare (1). C'est l'impression fort nette, en effet, que donne Tertullien, et les cas particuliers que nous en avons rencontrés la confirment. Blasphèmes, relations plus ou moins suspectes de vierges avec des diacres, pensées et certificats de sacrifice, nous sont apparus comme pouvant être ou étant ainsi pardonnés. Le concile d'Elvire, en général si sévère, se contente de ce mode de rémission pour des jeunes filles ayant péché avant mariage, et il le prescrit pour le laïque qui pratique l'usure ou pour celui qui, dans une ville, passe trois dimanches sans paraître à l'église.

Le domaine de la pénitence privée apparaît encore plus étendu dans saint Augustin. Il correspond tout au moins aux péchés de faiblesse ou d'ignorance, et nous avons vu jusqu'où pratiquement ce pasteur si zélé étendait ces derniers. Pour lui, comme pour Origène, on peut dire que les

(1) *Op. cit.* p. 344.

péchés à traiter par la pénitence privée correspondent à ceux pour lesquels, dans l'ancienne Loi, étaient autorisés les sacrifices des prêtres. Encore reconnaît-il lui-même que, sur ce point, certaines Eglises se montrent plus larges : pratiquement, elles n'estiment « capitaux », « *ad mortem* », et donc passibles, en droit, de la pénitence publique, que les trois péchés de luxure, d'idolâtrie et d'homicide (1), et telle est, en effet, la pensée que semble exprimer pour sa part saint Pacien de Barcelone (2). De ce chef encore, par conséquent, le champ où se pouvait exercer la pénitence privée apparaît comme ayant été singulièrement étendu.

Cependant, du droit au fait conclusion ne vaut, et la pratique, ici, reste obscure. Susceptibles d'être remis par l'Eglise sans assujettissement à la pénitence publique, ces diverses sortes de péchés ne l'étaient, en fait, par ce que nous appelons la pénitence privée qu'autant qu'ils étaient soumis au jugement de l'Eglise. Or, ils ne pouvaient l'être que par la voie d'un recours spontané des coupables aux « prières » des prêtres ou par celle d'une dénonciation fraternelle.

Nous savons que l'une et l'autre était suivie. La seconde, en particulier, amenait beaucoup de monde au tribunal de l'évêque ou du pénitencier. Le précepte de la correction fraternelle, tel qu'il est énoncé dans saint Mathieu (18. 15-17) était fréquemment inculqué aux fidèles, et, comme il était à prévoir, les témoins ou les victimes des fautes commises en arrivaient vite au « *Dic Ecclesiae* ». Peut-être même, fautes plus graves ou fautes moindres, était-ce là le mode le plus usuel pour l'Eglise d'en être saisie (3).

Les confessions spontanées se produisaient, elles aussi :

(1) *De fide et opp.* 19. 34 (PL 40. 220).

(2) *Paraenesis ad paenitentiam.* 4-5.

(3) Dans la *Didascalie des Apôtres*, la procédure pénitentielle est censée ne s'engager qu'à la suite d'une dénonciation (XXXVIII. 1 — XLII) ; les évêques, seulement, y sont mis en garde contre les faux dénonciateurs et ils y sont invités à sévir contre eux (XXXVII. 4 et XLII. 1 sqq). Il importe d'ailleurs de se rappeler à ce propos que la procédure judiciaire romaine était toute à base de dénonciation. Voir Daremberg et Saglio : *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, aux mots : *judicia publica*, p. 651 ; *accusator*, p. 21-22.

le cas cité par saint Cyprien montre bien que la nécessité en était connue. Mais, dans les milieux où, seuls, les trois péchés que nous avons dits étaient considérés comme mortels, on peut douter que l'ensemble des fidèles se soient beaucoup préoccupés de recourir aux prêtres pour obtenir le pardon des autres.

Finalement donc, malgré le grand nombre des péchés susceptibles d'être remis par la pénitence privée, il n'y avait guère à l'être en fait que ceux qui étaient d'ordre public ou étaient signalés par des tiers à la vigilance des pasteurs, et ainsi s'explique, sans doute, que les cas particuliers qu'on en rencontre dans les documents concernent surtout des manquements à la discipline de l'Eglise.

Cependant, nous l'avons dit, cette constatation n'a rien d'exclusif et il reste bien que, pour toutes les fautes considérées, malgré leur gravité relative, comme n'entraînant pas absolument la pénitence publique, c'était là le mode de rémission indiqué.

Mais son domaine, de fait, s'étendait plus loin encore. Même aux fautes les plus graves, il pouvait arriver d'être ainsi remises. Comme il était admis que les moindres pussent être expiées par la pénitence publique, il n'était pas exclu qu'exceptionnellement et à raison des circonstances celles dont le traitement normal était celui de l'expiation rigoureuse pussent faire l'objet d'un mode de pardon plus simple et plus facile.

Pour comprendre ceci, il est nécessaire de remarquer ou de se rappeler la conception qui, chez les bons pasteurs tout au moins, présida toujours, dans l'Eglise, à l'administration de la pénitence. Le rôle du prêtre, à qui il appartenait de l'imposer, n'y fut jamais compris comme celui d'un juge absolument lié par la loi dans l'application de la peine. La règle première fut, au contraire, pour lui, de proportionner la nature et la durée de l'expiation, non seulement à la gravité de la faute commise mais aussi aux possibilités que comportaient les circonstances ou les dispositions actuelles des coupables.

En fait et, pour beaucoup de cas, surtout lorsqu'il s'agis-

sait de fautes publiques, l'usage dictait d'avance la mesure à adopter. Les conciles, par leurs décrets, pourvoyaient à assurer une réelle uniformité et les canons pénitentiels conservés par saint Basile ou commentés par saint Grégoire de Nysse attestent l'existence, en certaines Eglises tout au moins, d'une jurisprudence généralement acceptée. Tout cela cependant était purement objectif et, là même où la ligne de conduite était le plus exactement tracée, réserve était faite du droit de s'en écarter plus où moins, si les dispositions du pénitent paraissaient le comporter. Saint Grégoire de Nysse, par exemple, renouvelle cette observation à propos de la fornication, de l'adultère et de l'homicide soit volontaire soit involontaire (1). Et il en indique la raison : « Comme il est interdit de jeter les perles aux pourceaux, — en admettant à la communion, avant la purification par la pénitence — il serait absurde de priver de la perle précieuse celui qui, par la purification de son cœur, est déjà devenu un homme » (2). Saint Basile parle de même. Les fruits de la pénitence ne se mesurent pas à sa durée (3) ; le traitement du péché ne se mesure pas à la durée mais au mode de la pénitence (4), et l'invitation faite au préposé de la pénitence de la réduire, si les dispositions du pénitent lui paraissent le mériter, se justifie par l'Ecriture, où l'on voit que ceux qui s'appliquent à la pénitence obtiennent sans retard le pardon divin (5).

Cette doctrine était commune. « Ce n'est point par le temps qu'on juge du moment d'absoudre », prêchait saint Jean Chrysostome aux impatients qui demandent un pardon plus rapide : « Le moment de débander une plaie, c'est l'état même du blessé qui l'indique (6) ». Et saint Augustin parle comme lui : « *In actione paenitentiae, non tam consideranda est mensura temporis quam doloris* » (7).

(1) *Can.* 4 et 5 (PG 45. 229 B-C et 1232 B-C) ; voir aussi *can.* 8 (236 B).
(2) *Ibid.* (229 B).
(3) Can. 84 (PG 32. 807 B).
(4) *Can.* 2 (672 A).
(5) « Ταχέως τὴν τοῦ θεοῦ φιλανθρωπίαν παραλαμβάνειν » (*can.* 74 ; PG 32. 804 A).
(6) *In 2 Cor. hom.* 14. 3 (PG 61. 502).
(7) *Enchiridion* 65 (PL 40. 262).

« C'est au prêtre, écrit de son côté le pape saint Innocent I à un de leurs contemporains à tous deux, c'est au prêtre qu'il appartient d'apprécier la gravité des fautes. Il lui faut pour cela tenir compte de la confession du pénitent, de ses larmes et des efforts qu'il fait pour se corriger. Il le renvoie absous quand il estime la satisfaction suffisante » (1).

Mais les dispositions des pénitents n'étaient point seules à pouvoir légitimer ainsi une réduction de leur peine ; les circonstances aussi pouvaient y contribuer, et même la crainte d'un plus grand mal qu'eût pu causer en eux ou autour d'eux l'application à leur cas particulier de la commune rigueur.

La directive générale, ici, se lisait dans saint Paul. En invitant les Corinthiens à faire grâce à l'incestueux, l'apôtre avait motivé son appel à l'indulgence par la crainte que la persistance dans la rigueur n'accablât le coupable : « *Ne forte abundantiori tristitia absorbeatur* » (2 *Cor.* 2.2). Cette parole fut toujours une lumière pour les chefs d'Eglises et les pénitentiers. En posant le principe de la « *monitio profutura* », elle autorisait d'avance les atténuations, les exceptions et les dispenses les plus larges. Aussi les pasteurs pris entre le devoir de maintenir la discipline et la crainte de perdre en prétendant sauver y trouvaient-ils un soulagement à leurs anxiétés. Ecoutons saint Augustin et saint Jean Chrysostome.

Nous connaissons déjà la largeur de vues de l'évêque d'Hippone ; dans l'appréciation des fautes soumises à son jugement nous savons la large part qui lui paraît à faire à l'ignorance ou à la faiblesse. Le voici maintenant qui s'épanche auprès de saint Paulin de Nole, sur la difficulté d'exiger des pécheurs avérés l'expiation qu'exigerait la gravité de leurs fautes.

Qu'on procède avec rigueur ou qu'on use d'indulgence, tout ce qu'on veut c'est le salut des coupables. Mais dans quelle mesure sévir ? Il y a à tenir compte de la nature et de la quantité des fautes, mais il y a aussi ce qu'on pour-

(1) *Ad Decentium Eugub.* (PL 20. 559).

rait appeler la capacité des âmes (*pro quibusdam viribus animorum*) ; ce que l'un peut supporter et ce qui excéderait les forces d'un autre ; ce qui, non content de ne pas être profitable, serait encore nuisible : tout cela est si délicat et si obscur ! Les hommes sans doute craignent les sanctions : mais je me demande si cette crainte en a corrigé plus qu'elle n'en a perdu (*Impendentem vindictam metuentes, nescio utrum plures correcti sunt quam in deterius abierunt*). Et puis, qu'arrive-t-il d'ordinaire ? On se montre sévère à l'égard de quelqu'un, et le voilà perdu ; on ferme les yeux, et ce sont ceux d'à côté qui en souffrent. Je l'avoue, il n'y a pas de jour où je ne me trouve ainsi en faute. (*Ego in his quotidie peccare me fateor*)... Sans doute, l'apôtre le dit, il faut écarter le mauvais. Mais lorsqu'on doit en venir là, que de difficultés, que de craintes ! Comment éviter ce contre quoi met en garde le même apôtre, l'excès de tristesse qui risque de consommer la perte du coupable : « *Ne forte contingat quod intellegitur in secunda ad* [*Corinthios*] *epistola cavendum admonere, ne majore tristitia absorbeatur* ».

Saint Augustin, on le voit, s'attache au principe de la pénitence ou de la « *monitio profutura* ». Frapper, imposer l'expiation rigoureuse de la pénitence, il le veut bien, il le fait bien, quand il y a lieu et que c'est possible : « *Ubi possumus, ubi datur locus, ubi conceditur, ubi scimus, corripimus, obiurgamus, anathematizamus, excommunicamus* » (2). A Hippone, nous l'avons dit, les « pénitents abondent ». Saint Augustin serait tout prêt à en grossir le nombre ; les églises sont pleines de fraudeurs, d'usuriers, d'adultères, d'ivrognes, de superstitieux, qui vont à tout propos consulter les devins (3). Mais que faire avec ces pécheurs invétérés, qui n'ont même plus le sens de leur faute ? La crainte le retient, que le coupable frappé n'en

(1) *Epist.* 95 ; 3. PL 33. 353).
(2) *Sermo* 224, 3, (PL., 38. 1094).
(3) « Quotquot habet Ecclesia periuros, fraudatores, maleficos, sortilegorum inquisitores, adulteros, ebriosos, faeneratores, mangones... » (*In I Joan. tract.* III, 9 (PL 35. 2002) : « Quis non contemnat ebriositatis peccatum ? Abundat tale peccatum et contemnitur. » (*Sermo* 17. 338. *PL* 125).

devienne pire (*Timemus ne ipso flagello peior fiat qui caeditur*) (1). Et il se souvient que l'Eglise est une mère pleine de miséricorde. Nulle part comme chez elle il ne faut savoir distinguer entre le péché et le pécheur et se montrer prêt à pardonner « *Nusquam tam vigere debent viscera misericordiae quam in catholica Ecclesia, ut tanquam vera mater nec peccantibus filiis superbe insultet, nec correctis difficile ignoscat* » (2). Après tout, il y a chez elle d'autres remèdes du péché que ceux de la pénitence rigoureuse (3). et le bon pasteur doit toujours avoir présent à l'esprit que sa mission est non pas de perdre, en appliquant indifféremment à tout le monde les mêmes remèdes, mais de corriger et de guérir, en les variant suivant que le suggère la diversité des malades à traiter. (*Sicut infirmitas admonet eorum quos utique non perdendos, sed corrigendos curandosque suscepimus*) (4). Sans doute l'Eglise tient du Christ le pouvoir de lier ; il est prescrit de ne pas donner le saint aux chiens et l'apôtre recommande à Timothée de sévir publiquement contre les pécheurs afin d'en imposer aux autres (*Peccantes coram omnibus argue, ut ceteri timorem habeant*) (5) ; mais, à côté de ces paroles, il y en a d'autres : celle de l'apôtre qui prescrit de reprendre l'insoumis, non point comme un ennemi mais comme un frère (5), et celle du Christ lui-même qui demande de le reprendre seul à seul : « *Corripe eum inter te et ipsum* » (7).

C'est donc que, pour guérir les pécheurs, il y a des traitements de plusieurs sortes et nous avons déjà vu que saint Augustin les distingue d'après la nature du mal à guérir. Mais il n'entend pas moins que l'on tienne compte du tempérament des malades. Le même remède ne saurait produire chez tous la même réaction, et le devoir, comme

(1) *Ibidem*.

(2) *De agone christiano*, 30. 32 (*PL* 40. 308) et cf. *De fide et opp*. 3. 4, (*ib*. 199-200). *Sermo* 13, 7, 8 (*PL* 38. 110).

(3) *De fide et opp*. 26, 48 (*PL* 40. 228). Ci-dessus, p. 335.

(4) *De fide et opp*. 3-4 (*PL* 40. 200).

(5) *I Tim*. 5. 20.

(6) « Nolite quasi inimicum existimare, sed corripite ut fratrem » (2 *Thess*. 3. 14-15).

(7) *De fide et opp*. 3, 4 (*PL* 40. 200).

l'art, du médecin consiste à adopter pour chacun d'entre eux celui qui leur convient, car « *alius sic, alius autem sic sanandus est* ».

Telle est aussi la doctrine de saint Jean Chrysostome. Son langage dénote les mêmes préoccupations et s'inspire des mêmes principes. Lui aussi veut que, dans la détermination de la pénitence, on ait égard, non seulement à la nature du péché, mais aussi aux dispositions et à l'état d'esprit des coupables : c'est la doctrine que, comme saint Augustin, il déduit des recommandations de saint Paul aux Corinthiens à propos de l'incestueux de Corinthe : la crainte de sa faiblesse lui fit faire grâce (1).

Mais surtout, comme saint Augustin, il est ému des responsabilités qui de ce chef incombent aux pasteurs. Ils guérissent du péché par leurs sermons, par les indications générales qu'ils y donnent sur les remèdes à employer, ce qui n'exige aucune connaissance spéciale des malades et laisse aux intéressés le soin de faire eux-mêmes leur choix (2) ; mais il leur appartient d'en guérir aussi par des applications individuelles de ces remèdes, ce qui suppose déjà une connaissance préalable et approfondie du malade et de son mal. Mais, c'est ici surtout, quand une fois le mal leur est connu, que leur embarras est extrême (3). Il n'est point dans leur rôle de procéder par contrainte : bon pour les simples bergers de lier, de brûler, d'isoler, de varier la nourriture ou d'en tenir éloigné comme il leur plaît. Un pécheur ne se guérit pas ainsi malgré lui. Aussi est-ce un art difficile pour les prêtres que de persuader à leurs malades qu'ils acceptent leurs remèdes (4). Vouloir

(1) « Ὅθεν μανθάνομεν, ὅτι οὐ δεῖ μόνον πρὸς τὴν φύσιν τῶν ἁμαρτημάτων, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν διάνοιαν καὶ τὴν ἕξιν τῶν ἁμαρτανόντων τὴν μετάνοιαν ὁρίζειν· ὅ καὶ τότε ὁ Ἀπόστολος ἐποίησε [*II Cor.* II, 6-11]. Καὶ γὰρ ἐφοβεῖτο αὐτοῦ τὸ ἀσθενές (*in II Cor.* hom. IV, 4, *PG* 61. 422).

(2) *Quod non oporteat peccata fratrum evulgare* hom. 3, 4 (*PG.* 51. 356-357).

(3) « Ἐπειδὰν δὲ καὶ καταφανὴς γένηται [ἡ νόσος] τότε πλείονα αὐτῷ παρέχει τὴν δυσκολίαν » « (*De sacerdotio*, II. 3 ; *PG.* 48. 634). Tout ce qui suit est tiréde ce passage (3-4) très justement célèbre. On en peut voir justifié le caractère pénitentiel dans les *Recherches de science religieuse*, I (1910), p. 228-240 et 314-318.

(4) Διὰ τοῦτο πολλῆς χρεία τῆς μηχανῆς, ἵνα πεισθῶσιν, ἑκόντες ἑαυτοὺς ὑπέχειν ταῖς παρὰ τῶν ἱερεών θεραπείαις οἱ κάμνοντες » (Ib. 634).

les lier de force ou leur appliquer le fer malgré eux serait, sous prétexte de les guérir, s'exposer à les blesser à mort.

Que faire donc ? Saint Jean Chrysostome n'ignore pas les inconvénients d'une indulgence excessive :

« Certains pécheurs se laissent aller et deviennent pires, s'ils ne sont point punis ». Mais, d'autre part, « combien sont mis hors d'eux-mêmes et renoncent à se sauver pour ne pouvoir pas supporter l'amertume des remèdes qu'on leur impose ? » (ἀπὸ τοῦ μὴ δυνηθῆναι πικρῶν ἀνασχέσθαι φαρμάκων) (1). « J'en pourrais citer beaucoup, écrit-il, qu'on a précipités à fond dans le désordre pour leur avoir demandé une expiation proportionnée à leurs fautes » (2).

Aussi sa conclusion est-elle ici encore qu'il faut éviter de proportionner la pénitence (τὴν ἐπιτιμίαν) à la seule gravité des fautes commises, mais avoir égard aussi à ce que le pécheur est disposé à accepter (τῆς τῶν ἁμαρτανόντων στοχάζεσθαι προαιρέσεως) ; sinon, la déchirure qu'on prétendait réparer ne fera que s'agrandir et les efforts pour remettre debout n'aboutiront qu'à rendre la chute plus profonde. Ce qu'il faut donc au pasteur, c'est l'intelligence et le coup d'œil qui lui fait pénétrer à fond l'état d'âme de son malade. (Διὰ τοῦτο πολλῆς δεῖ τῆς συνέσεως τῷ ποίμενι, καὶ μυρίων ὀφθαλμῶν πρὸς τὸ περισκοπεῖν πάντοθεν τὴν τῆς ψυχῆς ἕξιν).

Et ici, saint Jean Chrysostome ne dissimule point que les adoucissements pourront aller fort loin. Il faudra avoir égard aux faiblesses, aux préjugés et aux prétentions que peuvent faire naître des habitudes de vie mondaines, la situation ou le milieu social.

« Car, il y a des âmes faibles, dissipées, vivant au milieu des délices du monde ; il y en a d'autres très fières de la noblesse de leur race ou de leur autorité, qui, retirées doucement et peu à peu du péché, peuvent être débarrassées, sinon totalement, du moins en partie, du mal qui les tient, mais dont, si l'on prétend infliger une correction sévère, on n'obtiendra pas même le moindre amendement » (3).

(1) *Ib.* 635.
(2) Πολλοὺς ἂν ἔχοιμι λέγειν τοὺς εἰς ἔσχατα ἐξοκείλαντας κακὰ διὰ τὸ δίκην ἀπαιτηθῆναι τῶν ἁμαρτημάτων ἀξίαν » (*Ib.*).
(3) *Ibid.*

Voilà bien, tracée par le prédicateur d'Antioche, la ligne de conduite que nous avons vue recommandée par le docteur d'Hippone. Là même où la gravité du mal justifierait l'application des remèdes les plus énergiques, les circonstances ou les dispositions dans lesquelles se trouve le malade peuvent commander d'y renoncer et de se contenter pour lui des plus bénins. Traduisons : là même où la pénitence publique serait normalement à prescrire, la préoccupation d'assurer au coupable la rémission de sa faute peut faire un devoir de ne pas la lui imposer et de le traiter, au contraire, comme on fait les pécheurs moindres.

Or, cette conception du ministère pastoral ou pénitentiel n'est point propre au v[e] siècle. Elle transparaît dans saint Ambroise. Son biographe nous le montre toujours prêt à s'apitoyer sur le pécheur.

« Chaque fois, écrit-il, que, pour obtenir la pénitence, quelqu'un venait lui confesser ses fautes, il pleurait au point d'arracher des larmes au pénitent lui aussi. La chute du pécheur lui semblait la sienne propre » (1).

Et lui-même, tout pénétré qu'il est de ses responsabilités de médecin des âmes, nous apparaît en effet qui s'accuse pour excuser :

« Je n'étais pas digne d'être évêque, je le sais, car je m'étais livré au monde. Celui-là donc, Seigneur, que, comme il se perdait, vous avez appelé au sacerdoce, maintenant qu'il est prêtre, ne le laissez pas périr. Et tout d'abord, donnez-moi de savoir compatir affectueusement aux pécheurs... Chaque fois que le péché d'un coupable m'est révélé, que je sache prendre ma part de sa douleur. Au lieu de le reprendre avec hauteur, que je sache m'affliger et pleurer » (2).

Et il continue en s'appliquant à atténuer, l'une après l'autre, la culpabilité de la jeune fille victime des occasions et des entraînements de son âge (3), celle de l'avare (4), celle de l'homme qui se laisse emporter à la colère : « le laïque est bien plus excusable que l'évêque d'agir ainsi

(1) *Vita* xxxix. 1 (*PL.* 14. 40).
(2) *De paenitentia* ii. 8, 73 (*PL* 16. 515).
(3) 74 (Ib.).
(4) Ib.

sous le coup de l'émotion » (1). Puis il conclut en s'animant, avec tous ses collègues, à ne point rougir de se reconnaître plus coupables que celui qu'ils croient avoir à reprendre : « *Non ergo erubescamus dicere graviorem nostram culpam esse quam eius quem arguendum putamus* » (2).

Ainsi porté à justifier, à excuser tout au moins, le pécheur, comment l'évêque de Milan eût-il hésité à lui adoucir la pénitence ? (3) On comprend que, formé à cette école ou, tout au moins, ayant vécu dans cette atmosphère, saint Augustin ait si nettement affirmé le principe de l'adaptation de la pénitence aux besoins et aux possibilités des pécheurs.

Mais, ce principe, on s'en était également inspiré au IIIe siècle. On était alors au milieu ou au lendemain des persécutions. Novatien vient de faire schisme. Pour s'opposer à l'Eglise, il prêche le rigorisme absolu. Voyons à l'œuvre l'évêque catholique. En Syrie, l'auteur de la *Didascalie des Apôtres* prétend justement lui tracer la conduite à tenir en face des « purs ». Son deuxième livre est un véritable traité de pastorale. Or, en même temps que l'intrépidité à dénoncer et à combattre le péché, il prêche la plus grande bienveillance à l'égard du pécheur qui se

(1) « Leviorem causam laïcus habet quam episcopus, eo quod commotus egerit aliquid » (76).

(2) 77.

(3) Ce qui ne veut assurément pas dire qu'il consentît à être dupe des faux airs de pénitence ou qu'il méconnût le devoir pour le bon pasteur de sauvegarder l'intérêt général en ne laissant pas impunies les fautes dont l'exemple pourrait être contagieux : « *In ipsa Ecclesia, ubi maxime misereri decet, teneri quam maxime debet forma justitiae, ne quis a communionis consortio abstentus brevi lacrimula, atque ad tempus parata vel etiam uberioribus fletibus communionem, quam plurimis debet postulare temporibus, facilitate sacerdotis extorqueat. Nonne, cum uni indulget indigno, plurimos facit ad prolapsionis contagium provocari ?* » (*In ps.* 118, *sermo* 8. 26 ; PL 15. 1305). Et il poursuit en rappelant que, comme un bon médecin, l'évêque ne doit pas hésiter, en certains cas, à retrancher du corps de l'Eglise un membre malade : « *ne, dum ipsum excludendum non putat, plures faciat dignos quos excludat ab Ecclesia* », car remarque-t-il, « *facilitas veniae incentivum tribuit delinquendi* ». Cependant, note-t-il aussi, « *hoc eo dictum est ut sciamus secundum verbum Dei, secundum rationem, dispensandam esse misericordiam debitoribus* ». Ce qui réserve manifestement la possibilité d'un pardon plus facile et plus rapide là où le prêtre se rend compte que la contrition est sincère et qu'il n'y a pas de scandale à redouter.

repent. « Médecin de l'Eglise, l'évêque doit offrir ses remèdes à tous les malades pour les rendre guéris à l'Eglise » (1), mais qu'il se garde de la dureté de cœur (2) ; qu'il s'inspire au contraire de la bonté, de la bénignité du Dieu qui, pour éviter de désespérer les pécheurs, promet le pardon à tous ceux qui se repentent (3). Qu'il se montre donc patient, compatissant pour ses malades et ne recoure aux remèdes violents, aux amputations surtout, qu'après avoir essayé de toutes les ressources de son art (4). On ne lui demande pas en effet d'imposer aveuglément un régime uniforme et fixé d'avance ; le traitement du pécheur est essentiellement d'ordre individuel. A l'égard de son malade, la disposition première de l'évêque doit être celle de la clémence et de la miséricorde. « Bousculer celui qui marche sur le bord d'un torrent, serait le jeter soi-même à l'eau et se rendre coupable de sa mort. L'évêque au contraire lui tendra la main et l'aidera à remonter, de peur qu'il ne périsse » (5). Qu'il s'applique la parole du prophète : « *quod contritum est alliga, et quod errat adhortare, et quod periit require* », et il y apprendra soit à rendre courage et confiance au pécheur endurci qui s'obstine à ne pas même essayer de la pénitence, soit à ramener celui qui a déjà pris rang parmi les pénitents, soit à guérir par ses admonestations et sa prière (6) celui qu'il trouvera sur la route boiteux et les membres brisés par le péché.

II. — L'adaptation pénitentielle : l'usage

1. A Rome et à Carthage au IIIe siècle. — 2. Le témoignage de saint Augustin : A) La pénitence publique indispensable pour les seules fautes scandaleuses (*Enchiridion*. 65). — B) Le choix laissé au prêtre, quand le pécheur s'accuse (*Sermo* 351). — C) Quelques traits de son activité pastorale.

De saint Paul à saint Augustin, au IIIe comme au Ve siè-

(1) II. 20, 11 (Ed. Funk, p. 76 et 77 ; Connolly, p. 64).
(2) 14, 11 (F. 54 et 55 ; C. 45).
(3) 12 (F. 48 et 49 ; C. 40-42).
(4) 41, 3-9 (F. 130-133 ; C. 104-105).
(5) 55,3 (F. 59 ; C. 52).
(6) 20,4-5 (F. 72 et 73 ; C. 62).

cle, la théorie était donc bien reconnue et acceptée des exceptions, que pouvait comporter la loi ou la coutume générale de la pénitence publique. L'intérêt même du pécheur ou de l'Eglise pouvait commander d'y passer outre et d'accorder le pardon sans exiger l'expiation rigoureuse et normale du péché. C'est par là, avons-nous dit, que s'explique l'extension de la pénitence privée jusqu'aux fautes les plus graves. Le moment est venu d'en constater le fait.

Il a été déjà signalé à propos du pape Calliste. Le reproche que lui adresse Hippolyte d'avoir admis sans plus à sa communion jusqu'aux pécheurs, auxquels des fautes de la chair ou de l'idolâtrie avaient valu, dans leur secte d'origine, la condamnation aux expiations les plus rigoureuses, revient en somme à celui de leur avoir remis jusqu'à ces fautes les plus graves sans leur imposer la pénitence publique : le pardon leur en avait été assuré par l'acte même de leur réconciliation avec l'Eglise. La préoccupation de l'unité à rétablir dans l'Eglise est ici ce qui a fait passer outre à la règle générale de la pénitence publique ; mais on y a passé, et voilà donc autant de cas de rémission des fautes les plus graves par la voie de la pénitence privée.

En voici d'autres, qui procèdent de considérations du même genre.

En Italie, pendant la persécution de Dèce, un évêque du nom de Trofime a entraîné dans sa chute la plus grande partie de son peuple. La paix rendue à l'Eglise, il a regretté sa faute et a demandé d'être reçu de nouveau avec ses fidèles à la communion. Le pape Corneille, explique saint Cyprien, a cru devoir la lui accorder ainsi qu'aux malheureux dont il avait causé la ruine. Ceux-ci, d'ailleurs, n'acceptaient eux-mêmes d'être réconciliés qu'autant que leur évêque obtiendrait lui aussi le pardon : « *Qui omnes regressuri ad Ecclesiam non essent, nisi cum Trofimo comitante venissent* ». Tout bien considéré, on a estimé que ce qui manquait à la pénitence de l'évêque, le retour de ses fidèles pouvait le compenser. « *Pro quo satisfaciebat fratum reditus et restituta multorum salus* ». On l'a donc admis d'em-

blée à la communion, lui et tous ceux qui avaient lié leur sort au sien. Ici, encore, le désir de ne pas laisser se perdre ces brebis égarées a fait user d'indulgence à leur égard. « *Conligendis fratribus... necessitate succubuit* », écrit saint Cyprien pour justifier la ligne de conduite adoptée à ce propos par son collègue de Rome (*Epist.* 55.11), et, par là même, il nous révèle le motif qui a fait renoncer ici à exiger la pénitence publique.

D'ailleurs ce même « *votum conligendae fraternitatis* » va le faire consentir lui-même à des adoucissements de peines plus douloureux encore.

Depuis longtemps, une portion de son troupeau entraînée par quelques prêtres lui tenait tête. Au début de la persécution, elle avait affecté d'accueillir sans pénitence les premiers apostats. Maintenant que l'un de ces clercs s'est fait nommer évêque, bien des yeux se sont ouverts, et tous les jours quelques-uns de ces malheureux demandent à rentrer. Ils n'ont pas à expier que leur apostasie et leur rébellion passagère ; bien d'autres crimes sont à leur charge, et l'usage voudrait qu'on les mît longtemps à l'épreuve. Mais, quand il les voit frapper à la porte de son Eglise, le bon pasteur s'émeut : c'est à Dieu lui-même qu'il aura à répondre de ces âmes. Aussi est-ce avec angoisse qu'il examine leur cas à chacun (1).

> « O frère très cher, écrit-il au pape Corneille, que n'êtes-vous ici, que n'assistez-vous au retour de ces schismatiques perfides ! Vous verriez la peine que j'ai à persuader à nos frères qu'ils se contiennent, à obtenir que, faisant taire leur douleur, ils consentent à recevoir et à guérir ces misérables (2). »

Les fidèles sont témoins ; ils participent d'une certaine manière au jugement. Ils connaissent l'inconduite de ces dévoyés ; leur mauvais esprit et leurs prétentions les révoltent ; la pensée qu'on veut les introduire dans leurs rangs les fait frémir d'indignation.

(1) « *Ad ecclesiam pulsant, nobis tamen, a quibus ratio Domino reddenda est, anxie ponderantibus et sollicite examinantibus qui recipi et admitti ad ecclesiam debeant* ». (*Epist* 59. 15).
(2) *Ibid.*

« J'arrive à peine, poursuit l'évêque, à leur persuader de les accueillir ; je leur extorque plutôt leur consentement (1). »

Et il ne dissimule pas que leur répugnance est bien légitime. Mais, reprend-il sur un ton où se révèle toute son âme de prêtre et de pasteur,

« L'Eglise ne saurait se fermer à qui que ce soit, ni l'évêque se refuser à personne. Notre patience, notre indulgence, notre sympathie est acquise à tous ceux qui se présentent. Pour l'amour de l'unité à rétablir, je passe sur tout, je ferme les yeux sur tout. Même les péchés commis contre Dieu, — [l'apostasie] — je renonce à les juger avec rigueur. A remettre ainsi les fautes au delà de toute mesure, je me rends coupable moi-même. Mes bras et mon cœur sont ouverts à ceux qui viennent avec repentir et satisfont à leur péché par l'humble et simple aveu qu'ils en font » (2).

Saint Cyprien, on le voit, sait pousser jusqu'au bout l'usage de son droit de grâce. Ici encore, avons-nous dit, c'est la préoccupation du bien commun qui l'inspire : « *votum conligendae fraternitatis* ». Mais la considération du bien particulier peut entrer, elle aussi, en ligne de compte.

Voici un chef de famille qui a cru pouvoir s'acheter un certificat de sacrifice : c'est un « libellatique ». A vouloir l'astreindre à la pénitence commune, on risque de le voir se buter et passer au schisme ou à l'hérésie avec tous les siens ; saint Cyprien l'admet à la paix : à Dieu ne plaise qu'il abandonne ainsi au démon cette femme et ces enfants que leur père, par sa démarche, avait précisément voulu sauver de l'apostasie : [*ne*] « *ascribatur nobis in die iudicii nec ovem sauciam curasse et propter unam sauciam multas integras perdidisse* » (2).

Cet égard aux circonstances joue donc un très grand rôle dans la pratique pénitentielle de saint Cyprien. A plusieurs reprises, il avoue formellement s'en être inspiré.

(1) *Ibid.*

(2) « Remitto omnia, multa dissimulo studio et voto colligendae fraternitatis. Etiam quae in Deum commissa sunt non pleno judicio religionis examino. Delictis plus quam quod oportet remittendis paene ipse delinquo. Amplector prompta et plena dilectione cum paenitentia revertentes, peccatum suum satisfactione humili et simplici confitentes. » (*Ib.* 16).

(3) *Epist.* 55, 14-15.

Après la persécution, quand, avec ses collègues, il a décidé de réconcilier sur le champ les « libellatiques » et de promettre la paix aux « *sacrificati* » pour le moment de la mort, c'est la nécessité des temps qui lui a dicté cette mesure : « *Necessitati temporum succubui* » ; il y allait de la communauté à regrouper et des blessures à guérir : « *Conligendae fraternitatis ac medendi vulneris utilitas exigebat* « (*Epist.* 55.7). L'année d'après, la persécution menace de se rallumer ; vite, sans attendre le temps prévu, qu'on réconcilie les pénitents : « *Necessitate cogente* » (*Epist.* 57.1).

Et, ce qu'il fait alors, il l'avait prescrit dès le début de la persécution. Quelqu'opposé qu'il fût, à ce moment, à la réconciliation immédiate des « *lapsi* », de lui-même il l'avait autorisée pour le cas où il leur surviendrait un danger de mort (*Epist.* 18.1 ; 19.1). La mesure ainsi prise ne signifiait assurément pas qu'on pût les réconcilier sans se préoccuper de leur imposer la pénitence publique ; mais elle n'excluait pas non plus l'hypothèse du danger de mort suivant de si près l'acceptation de cette pénitence que la dispense en pût être, pratiquement, à peu près totale ; et, comme, d'autre part, dans la pensée de saint Cyprien, la réconciliation ainsi obtenue devait, en cas de guérison, rester acquise, il s'en faut de bien peu que la permission d'absoudre dans ces condiions équivalût à celle de le faire sans pénitence publique. Du point de vue qui nous intéresse en ce moment, le fait est donc on ne peut plus significatif. On y voit jusqu'à quel point l'évêque de Carthage acceptait de surbordonner aux circonstances les conditions à mettre au pardon des pécheurs : la préoccupation même de leur intérêt spirituel pouvait, en certains cas, suffire à légitimer pour eux la procédure la plus courte.

Il n'y a donc pas à s'étonner que saint Augustin, un siècle et demi plus tard, fasse une si grande part à cette considération dans la détermination du mode de pénitence à imposer aux diverses catégories de pécheurs. Les principes que nous l'avons entendu poser à ce propos ne font que généraliser ceux dont s'inspirait jadis saint Cyprien.

Chez lui, seulement, les applications s'en rencontrent plus nombreuses et de là vient sans doute qu'il ait pu être considéré comme ayant, sinon introduit, du moins vulgarisé dans l'Eglise la pratique de la pénitence privée.

Pour ce qui concerne la rémission des fautes moindres, nous croyons avoir montré au chapitre précédent que c'est là une affirmation plus qu'exagérée ; mais on reconnaîtra sans peine que le docteur d'Hippone est, des écrivains anciens, celui par lequel on peut le mieux se rendre compte comment les circonstances ou les difficultés personnelles où se trouvaient les pécheurs pouvaient suffire à leur faire remettre par la voie de la pénitence privée des fautes qui normalement auraient dû être soumises à la pénitence publique.

Les contestations cependant dont ce fait lui-même demeure l'objet prouvent que la constatation n'en va pas sans quelque difficulté. La réalité doit tout au moins en être établie. Aussi, pour le démontrer comme pour le reconnaître, importe-t-il de se garder des préjugés ou des confusions, qui, trop souvent, en cette matière, faussent la vue ou le raisonnement.

Les uns tiennent à la conception même que l'on se fait de la pénitence privée, et nous les avons déjà dénoncés. On rappelle donc seulement ici qu'elle peut revêtir des formes fort diverses, qu'elle n'exclut ni une certaine publicité ni un éloignement temporaire de la communion et qu'elle n'exige même pas nécessairement un mode d'absolution soit totalement distinct de celui de la pénitence publique, soit ayant sa place à part, dans la liturgie de l'époque.

Les autres ont surtout pour objet l'étendue normale de la pénitence publique. Certains semblent la croire restreinte aux péchés notoires ou publics, les péchés secrets en auraient été *exclus de droit* et donc il suffirait d'en trouver attestée la rémission par l'Eglise pour constater un cas de pénitence privée. Nous ne croyons pas que cette conception réponde à la théorie ou à la pratique de saint Augustin. La distinction des fautes à remettre en dehors de la pénitence publique ne se fonde pas à proprement parler sur leur caractère secret. Dès lors qu'elles sont objectivement

et subjectivement graves, toutes lui paraissent comporter, en droit, que les coupables les expient en prenant place parmi les « pénitents ». Il les y exhorte tous indistinctement (1) et il n'y a point de doute qu'on ne répondît dans une certaine mesure à ses invitations. Lui-même, parmi les « pénitents » qu'il nous montre nombreux à Hippone, en distingue certains qui ont demandé d'eux-mêmes à satisfaire ainsi pour leurs fautes (2).

Cependant, il ne paraît pas douteux non plus que la dispense de la pénitence publique, si elle pouvait être accordée, l'était surtout ou uniquement en cas de péchés secrets. Tel est du moins le sens que semblent avoir les deux passages de ses œuvres, où se marque le plus nettement cet égard à avoir au caractère public ou secret des péchés dans la détermination de la pénitence à en exiger.

Le premier se trouve au chapitre 65 de son *Enchiridion*, Trois phrases se succèdent là, dont il importe d'abord de marquer l'enchaînement (3).

La première pose le principe de la rémission dans l'Eglise de tous les péchés, pourvu qu'en soit faite une pénitence proportionnée (*agentibus paenitentiam, secundum modum sui cujusque peccati*). La seconde trace la ligne de conduite à tenir pour les juges de cette pénitence, dans le cas où, à raison du péché commis, elle doit entraîner pour le coupable jusqu'à la séparation du corps du Christ. (*In actione autem paenitentiae, ubi tale commissum est, ut is qui commisit a Christi* ETIAM *corpore separetur*) : le temps y doit moins compter que l'intensité du regret (*non tam consi-*

(1) Poschmann : *Kirchenbusse und correptio secreta bei Augustinus* p. 36.

(2) *Sermo*, 232. 7, 8 (PL 38. 1111).

(3) « Sed neque de ipsis criminibus quamlibet magnis remittendis in sancta Ecclesia, Dei misericordia *desperanda* est agentibus paenitentiam, secundum modum sui cujusque peccati.

In actione autem paenitentiae, ubi tale commissum est ut is qui commisit a Christi *etiam* corpore separetur, non tam consideranda est mensura temporis quam doloris : *Cor enim contritum et humiliatum Deus non despicit.*

Verum, — quia plerumque dolor alterius cordis occultus est alteri, neque in aliorum notitiam per verba vel quaecumque alia signa procedit, cum sit coram illo cui dicitur: *Gemitus meus a te non est absconditus* — recte constituuntur ab iis qui Ecclesiis praesunt tempora paenitentiae, ut fiat satis *etiam* Ecclesiae, in qua remittuntur peccata » (Pl 40. 262-263).

deranda est mensura temporis quam doloris). La troisième va au devant de l'objection contre cette règle générale, que suggère la pratique quotidienne de l'Eglise : si la pénitence à exiger dans ce cas-là ne doit pas se mesurer au temps, d'où vient que, cependant, les chefs des Eglises imposent des peines d'une durée déterminée (*constituuntur ab iis qui Ecclesiis praesunt tempora paenitentiae*) ? Parce que, explique saint Augustin, on veut alors donner aussi satisfaction à l'Eglise (*ut fiat satis* ETIAM *Ecclesiae*). On veut, en d'autres termes, réparer le scandale donné à l'Eglise ; or, cette séparation ou cette satisfaction ne saurait être l'effet de la seule douleur du cœur, car celle-ci, n'ayant que Dieu lui-même pour témoin — (*Cum sit coram illo cui dicitur : Gemitus meus a te non est absconditus*) — échappe normalement au regard des hommes (*plerumque dolor alterius cordis occultus est alteri, neque in aliorum notitiam per verba vel quaecumque alia signa procedit*).

L'ordre même, on le voit, dans lequel se succèdent ces trois phrases, doit aider à en déterminer exactement le sens et la portée. D'un bout à l'autre, il ne s'agit que des fautes à remettre par l'Eglise : le mot « *crimina* » par lequel les désigne saint Augustin les oppose uniquement aux péchés légers dont il vient de dire au chapitre précédent qu'aucune vie même de saint n'en est exempte : bien que les péchés « inévitables » y aient place, on la peut dire néanmoins « *sine crimine* » (1). Cette expression désigne donc ici toutes les fautes que saint Paul déclare interdire l'entrée du royaume des cieux et que saint Augustin, après les avoir énumérées, groupera en effet, deux chapitres plus loin, sous le nom de « crimes » (2). Les vices les plus odieux et les plus infâmes s'y trouvent, mais, à côté d'eux, on en reconnaît d'autres, comme le vol, l'avarice, l'ivrognerie, le blasphème ou les injures au prochain, dont nous savons par saint Augustin lui-même qu'on était loin de leur être sévère. Ces derniers sont également compris ici parmi ceux dont il est affirmé que l'Eglise en accorde la rémission.

(1) Ch. 64 (PL 40. 262).
(2) « *In istis perseverantes criminibus* » (Ch. 67 ; PL 40. 264).

D'eux aussi, par conséquent, il est dit dans la première phrase que cette rémission ne s'obtient qu'au prix d'une pénitence proportionnée.

Mais cette pénitence n'est point celle dont parle la seconde phrase : celle-ci, en effet, à la différence de la première, n'est plus d'ordre général ; elle n'envisage plus tous les « crimes », mais le cas particulier d'un crime « tel » que la pénitence à en faire doive impliquer « jusqu'à la séparation du corps du Christ (*a Christi etiam corpore separetur*). C'est dire que tous les crimes dont il a d'abord été question ne comportent point une pénitence allant jusque là, et s'il est vrai que la séparation qui la caractérise se doive entendre de celle qui est propre aux pénitents proprement dits, le rapprochement de ces deux phrases confirme que cette forme spéciale de pénitence est seulement une de celles qui, suivant les cas, disposent à recevoir de l'Eglise le pardon des fautes graves : saint Augustin aura distingué, ici encore, la pénitence publique de la pénitence requise en général pour obtenir ainsi la rémission de ses péchés.

Or, il n'y a point de doute que la « séparation du corps du Christ » mentionnée ici ne soit cette séparation spéciale et officielle. L'expression même de « corps du Christ » peut s'entendre indifféremment de la communion eucharistique ou du corps mystique du Christ qu'est l'Eglise ; mais la séparation qu'entraîne le crime envisagé est une séparation imposée. Elle n'est point la seule abstention de la communion, à laquelle se doit astreindre lui-même celui qui a conscience d'avoir commis un péché grave ; elle est une peine, dont la détermination dépend du jugement de quelqu'un : ainsi le suppose l'invitation à la déterminer en tenant compte par dessus tout de l'intensité du regret. Voilà aussi pourquoi elle ne saurait s'identifier avec l'excommunication pure et simple, qui peut aboutir sans doute à la pénitence mais s'inflige d'abord à qui refuse de réparer sa faute ; ici, d'ailleurs, il est dit expressément qu'elle fait partie de la pénitence (*In actione paenitentiae*). La forme d'expiation caractérisée par cette séparation du corps du Christ est donc

bien ici celle des pénitents proprement dits et, puisque l'hypothèse n'en est envisagée que pour le cas particulier d'une certaine catégorie de « crimes », c'est donc bien aussi que d'autres peuvent être remis en dehors d'elle.

Rien de tout cela, cependant, ne suggère encore la pensée d'une distinction possible entre péchés secrets et péchés publics ; pour l'entrevoir, il faut arriver au rapprochement de la deuxième et de la troisième phrase.

L'une pose le principe qu'au cas où la séparation du corps du Christ se doive imposer, la durée doit s'en déterminer en tenant compte surtout de la douleur du cœur. Par là, elle laisse entendre que cette douleur peut être assez profonde pour que la durée de la peine puisse être réduite au minimum : où le regret et la conversion du pécheur sont assurés, il peut y avoir lieu d'absoudre sans retard (1). Et cette conséquence, qui s'impose, mérite assurément d'être remarquée : conforme à la doctrine de tout temps courante qu'un instant peut suffire à obtenir le pardon divin, — « *Cor contritum et humiliatum Deus non spernit* », est-il rappelé ici même, — elle ouvre un jour précieux sur les possibilités de simplification que comportait la pénitence publique. Mais il est bien évident que cette réduction extrême n'en pouvait être qu'exceptionnelle et la dernière phrase de notre chapitre laisse voir, en effet, que la pratique courante était, au contraire, de fixer à la pénitence publique une certaine durée : d'où la nécessité d'écarter l'apparence de contradiction entre cet usage et le principe général ainsi émis. Or, c'est précisément dans la réponse à cette objection que l'attention est attirée sur les péchés publics.

Saint Augustin, en effet, n'explique l'usage des pénitences à durée fixe que par la nécessité ou l'intention d'obtenir une réparation du péché s'adressant aussi à l'Eglise (*ut fiat satis* ETIAM *Ecclesiae*). Celle que constitue la douleur intérieure ne s'adresse qu'à Dieu et c'est pourquoi, échappant normalement à autrui, elle ne lui est manifestée ni par

(1) C'est l'hypothèse, qu'envisagera plus tard saint Grégoire, lorsqu'il dira que le rappel à la vie par la grâce de la componction peut se constater dans l'acte même par lequel le pécheur se reconnaît coupable : Voir ci-dessous, p. 423-424.

paroles ni par œuvres d'aucune sorte (*Quia plerumque... occultus est alteri,...* CUM SIT *coram illo cui dicitur : Gemitus meus a te non est absconditus*) ; à s'en contenter, on n'obtiendrait donc pas que satisfaction fût faite aussi à l'Eglise, et de là vient l'à-propos des pénitences à durée fixe : elles assurent à l'Eglise la satisfaction qui lui est due à elle-même et qui ne résulte point de la seule douleur intérieure. Le développement de la phrase prouve donc qu'il s'agit ici de péchés publics. Eux seuls peuvent donner droit à l'Eglise à cette satisfaction supplémentaire. S'ajoutant à celle qui s'offre à Dieu par la douleur intérieure, elle s'adresse à ceux qui sont les témoins de la pénitence infligée, à la communauté des fidèles (1). C'est donc qu'eux aussi ont souffert d'une certaine manière des péchés à expier ainsi : pas de droit à la satisfaction sans dommage subi. Or, le dommage à la communauté des fidèles ne peut provenir que des péchés publics, et la satisfaction à l'Eglise dont parle ici saint Augustin ne saurait donc avoir pour objet des péchés secrets.

(1) « Le Dr POSCHMANN (*Kirchenbusse und Correptio...* p. 28) veut que les « *alii, [in quorum] notitiam... dolor alterius... non procedit* » soient, avant tout, ceux qui « président aux Eglises » (*qui Ecclesiis praesunt*) et ont charge d'imposer la pénitence. C'est faute de pouvoir apprécier cette douleur intérieure qu'ils seraient obligés de fixer à la pénitence une certaine durée. La raison première de cet usage serait leur impuissance à juger de la réalité du regret ou de la conversion du pécheur, et la satisfaction à assurer à l'Eglise n'en serait qu'un motif secondaire.

Mais son exégèse, comme le lui a très bien montré le P. STUFLER (ZSKT, 1924, p. 288), méconnaît totalement le lien logique qui, dans cette phrase à forme de période, en rattache la première à la seconde partie. Le « *quia* » de l'une et l' « *ut* » de l'autre ne s'ajoutent pas mais se correspondent et s'enchaînent. C'est parce que la douleur du cœur reste invisible et que, cependant, il faut assurer une satisfaction à l'Eglise qu'on fixe une durée à la pénitence ; l'impuissance à constater le regret et la conversion qui commande cet usage est donc chez ceux à qui doit être offerte la satisfaction et nullement chez ceux qui ont mission de la leur procurer. De ceux-ci, d'ailleurs, on ne saurait dire que les pècheurs ne leur manifestent point leur regret du péché ; ils le font, au contraire, par leur parole et par toute leur attitude (*per verba vel quaecumque alia signa*), lorsqu'ils s'offrent à eux pour demander ou recevoir la pénitence. Aussi les « *praepositi Ecclesiarum* » ont-ils été mis hors de cause dès la phrase précédente : en les engageant à tenir compte de la douleur plus que du temps, saint Augustin signifie, on ne peut plus clairement, qu'il leur appartient de la connaître et d'en juger indépendamment de toute durée, et l'exégèse proposée par Poschmann le ferait se contredire à deux lignes d'intervalle.

Il résulte, par conséquent, de son explication que les pénitences à durée fixe se justifient seulement par la réparation à faire du scandale donné (1). En dehors de là, la pratique ne s'en impose pas et, dans le traitement des péchés normalement passibles de la pénitence publique, on doit s'en tenir au principe général posé tout d'abord : se préoccuper avant tout de la douleur du cœur. La réponse à l'objection le laisse subsister tel quel avec toutes les applications et les conséquences qu'il comporte. La restriction qui y est faite concerne uniquement les péchés publics : malgré l'intensité de la douleur intérieure, il peut y avoir lieu de maintenir ou d'imposer une durée absolue d'expiation. C'est dire que la réduction ou la dispense de la pénitence publique, admise en principe dans la seconde de nos trois phrases, se doit limiter normalement au cas des péchés secrets.

Ce chapitre de l'*Enchiridion* n'intéresse directement que par là la question qui nous occupe en ce moment ; mais ses indications sont d'autant plus précieuses qu'elles font

(1) C'est aussi ce que suggère saint Ambroise dans le passage déjà signalé (p. 353, n. 3), où il met en garde le prêtre contre la faiblesse de cœur, qui lui ferait dispenser trop aisément d'une longue pénitence : lui aussi a en vue le tort qui résulterait de là pour la communauté. (*In ps.* 118, *sermo* 8,26 ; PL 15 1305 A-C). Il compare le dommage ainsi causé à celui qui résulterait de l'omission d'une amputation par crainte des cris que la douleur risque d'arracher au malade : l'indulgence ainsi témoignée à quelqu'un qui ne la mérite pas est une prime au péché « *Cum uni indulget indigno, plurimos facit ad contagium prolapsionis provocari ;... dum unum excludendum non putat, plures facit dignos quos excludat ab Ecclesia* » (*Ibid.*).

Même suggestion chez Origène, qui semble, ici encore, avoir inspiré l'évêque de Milan. Lui suppose le cas de quelqu'un qui, ayant péché, vient de lui-même demander le moyen d'être admis à la communion. « Ἥμαρτέ τις, ἐδεήθη μετὰ τὴν ἁμαρτίαν περὶ κοινωνίας ». Pour prononcer, on doit se préoccuper de son bien à lui, mais surtout du bien commun : « Προνοούμενος καὶ τοῦ ἑνός, πλεῖον δὲ προνοούμενος τῶν πολλῶν παρὰ τὸν ἕνα ». On considérera donc le mal qui résulterait pour la communauté de la communion et du pardon accordés sur le champ : « Σκοπήσῃ τὴν ἐσομένην ζημίαν τῷ κοινῷ ἐκ τῆς κοινωνίας τοῦ ἑνὸς καὶ τῆς συγχωρήσεως τοῦ ἁμαρτήματος αὐτοῦ » (*In Jerem. hom.* XII. 4 ; PG. 13. 385 B-C ; éd. KLOSTERMANN, p. 92). Sans exclure l'hypothèse d'un pardon sans retard et sans exclusion préalable, Origène suggère donc plutôt l'hypothèse contraire ; mais, comme nous l'avons déjà vu ailleurs (p. 194 et 265), la seule considération qui lui paraisse devoir imposer cette dernière est celle de l'intérêt général : « Ποιήσει ἐκβαλεῖν τὸν ἕνα, ἵνα σώζῃ τοὺς πολλούς » (*Ibid.*).

partie d'un exposé, où se résume toute la pensée de saint Augustin sur la rémission du péché par l'Eglise. Les trois faits qui s'en dégagent sont ceux-là mêmes que nous avons constatés ailleurs. 1° L'Eglise remet tous les péchés, même les plus graves, mais sans exiger pour tous le même mode d'expiation. 2° L'expiation, qui comporte une séparation officielle du corps du Christ, n'est point de rigueur pour tous les péchés que remet l'Eglise. 3° Là même où cette expiation est de rigueur, l'Eglise peut la réduire ou en dispenser, tout au moins quand les péchés à remettre n'ont pas été publics.

Le second passage de saint Augustin, que nous avons annoncé, confirme d'ailleurs qu'il n'y a pas eu erreur à découvrir chez lui cette pratique: dans ce qu'on appelle son sermon 351 (1), la pénitence publique se présente aussi comme s'imposant surtout quand il y a eu scandale et que le bien général le demande. L'évêque peut y réduire d'office ; il peut tout au moins exclure officiellement de la communion ceux qui ne s'offrent pas d'eux-mêmes à l'expiation de leur péché. Il ne lui suffit pas, pour cela, de savoir ou de constater, comme peuvent le faire les fidèles eux-mêmes, que leur conduite les a rendus passibles de cette peine. Si le coupable ne vient pas de lui-même solliciter le pardon, force est, en attendant, de le tolérer. Peut-être, un jour, se rendra-t-il aux appels de la grâce et se convertira-t-il comme saint Pierre. Jusque-là, on n'agit point contre lui, et l'on attend une dénonciation officielle ou une condamnation par quelque tribunal. Aussi, tout en recommandant de faire connaître à l'évêque ces sortes de pécheurs, saint Augustin prévient-il que la dénonciation n'est efficace qu'autant qu'elle s'accompagne de preuves convaincantes : « Nous ne pouvons écarter quelqu'un de la communion qu'autant qu'il

(1) A vrai dire, ce sermon est plutôt un traité sur la pénitence. L'authenticité en est contestée et contestable. Mais, après les Mauristes, beaucoup l'admettent, en particulier K. Adam et Poschmann. Ceux là mêmes qui, comme Mgr Batiffol (*Etudes d'hist. et de théol.*, 6e édition, *excursus* C) la rejettent, y reconnaissent l'œuvre d'un évêque contemporain de saint Augustin et tout pénétré de sa doctrine. Sermon ou traité, cette œuvre peut donc être rapprochée de l'*Enchiridion*. Elle confirme à la lettre l'exposition que nous venons d'en faire.

se reconnaît lui-même coupable ou qu'il a été dénoncé et convaincu dans un jugement soit ecclésiastique soit civil » (1).

Cette exclusion officielle peut donc être imposée aussi sur aveu spontané du coupable, et c'est le seul cas qui nous intéresse ici. Mais cet aveu n'est point nécessairement celui d'une faute secrète ; le contexte montre qu'on peut très bien l'entendre aussi de ces péchés depuis longtemps connus et déplorés, contre lesquels on ne sévissait point faute de preuves officielles : à un moment donné, ces coupables peuvent venir eux-mêmes demander la pénitence et l'on comprend qu'elle leur soit imposée.

Toutefois, il n'y a pas que ceux-là et, même, ce n'est pas à leur sujet que saint Augustin décrit la marche générale à suivre pour obtenir le pardon du péché en recourant au pouvoir des clefs ; le sermon ne les mentionne à cet endroit (4. 10-11) que pour écarter la fin de non recevoir que la tolérance dont ils sont l'objet pourrait suggérer d'opposer aux exhortations des prédicateurs : si la prudence et le zèle pastoral font un devoir de ne sévir contre eux que dans les conditions indiquées, personne cependant ne doit en prendre prétexte pour dédaigner les invitations à la pénitence (2).

Celles-ci précèdent, en effet, et c'est où le sermon expose le commun de la procédure pénitentielle (4. 7-9).

(1) « Nos a communione prohibere quemquam non possumus nisi aut sponte confessum aut in aliquo sive saeculari sive ecclesiastico judicio nominatum atque convictum » (cp. 4,10 ; PL 39. 1545-1546). — A rapprocher de cette affirmation le canon 5 du 6e et 7e concile de Carthage, en 419, auquel assistait saint Augustin. Il déclare invalide l'excommunication ou la condamnation à la pénitence prononcée par l'évêque sans documents permettant de justifier la sentence rendue ; il ne suffit pas que l'évêque déclare avoir reçu lui-même l'aveu de la faute : « Placuit ut, si quando episcopus dicit aliquem sibi soli proprium crimen fuisse confessum atque ille neget et *paenitere noluerit*, non putet ad injuriam suam episcopus pertinere quod *illi soli non creditur*, etsi scrupulo propriae conscientiae se dicit neganti nolle communicare. Quamdiu excommunicato non communicaverit suus episcopus, eidem episcopo non communicetur ab aliis episcopis, ut *magis caveat episcopus ne dicat in quemquam quod aliis documentis convincere non potest* » (*Mansi* IV, 438 B).

(2) « Nemo arbitretur, fratres, propterea se consilium salutilerae hujus paenitentiae debere contemnere, quia multos forte advertit et novit ad sacrementa altaris accedere, quorum talia crimina non ignorat » (10 ; 1345-1346 et cf. 11 ; 1347 : « Non ergo illi, quos monemus agere paenitentiam, quaerant sibi comites ad supplicium... »

En sont l'objet toutes les fautes contre les préceptes du décalogue, toutes celles que saint Paul, dans l'épître aux Galates et dans la première aux Corinthiens, déclare qu'elles excluent du royaume de Dieu (7 et 9). Dès qu'on s'en est rendu coupable, on doit se juger et se condamner soi-même. Sans distinguer entre péchés secrets ou péchés publics, l'auteur indique la sentence à rendre dans ce tribunal de la conscience : s'estimer indigne de participer au corps et au sang du Christ et, pour éviter d'être séparé un jour du royaume des cieux, se séparer provisoirement du sacrement du pain céleste. C'est là déjà se conformer à la discipline ecclésiastique qui interdit aux pécheurs l'accès de la communion et tel est le sens auquel cette séparation de l'Eucharistie se trouve ici rattachée à la discipline ecclésiastique : « *se indignum homo judicet participatione corporis et sanguinis Domini, ut, qui separari a regno cœlorum timet per ultimam sententiam summi judicis, per ecclesiasticam disciplinam a sacramento caelestis panis interim separetur* ».

A ce premier stade, cependant, le pécheur est encore seul à prononcer ainsi sur son cas ; le prêtre n'y intervient pas, et les paroles qui se lisent ici interdisent de penser encore à un jugement rendu par lui. C'est dans la conscience que tout se passe : « *Constituto in corde judicio, adsit accusatrix cogitatio, testis conscientia, carnifex timor* » ; c'est l'âme elle-même qui prononce la sentence d'exclusion : « *Ab ipsa mente talis sententia proferatur ut se indignum homo judicet participatione corporis et sanguinis Domini, etc.* » Et voilà, en effet, ce dont le prédicateur s'applique à convaincre le pécheur : à se condamner lui-même et à ne point chercher des prétextes pour continuer à communier malgré la conscience qu'il a d'avoir commis ces fautes (7-8).

Ceci gagné sur lui, le pécheur s'adresse à l'Eglise, et, ici de nouveau, se trouve fortement marqué qu'elle n'était pas encore intervenue.

« A l'homme donc, reprend le sermon (9), à l'homme de se juger ainsi lui-même spontanément (*voluntate*) et de changer de conduite, quand il le peut encore, sans attendre le jour où ce lui sera impossible et où il lui faudra subir malgré lui (*praeter voluntatem*) le jugement

du Seigneur. Et, quand une fois il aura ainsi rendu contre lui-même cette ordonnance qui, pour être sévère, n'en est pas moins destinée à le guérir (*cum ipse in se protulerit severissimae medicinae, sed tamen medicinae, sententiam*), qu'il vienne aux prêtres (*veniat ad antistites*) : c'est par eux que s'exercera alors en sa faveur, dans l'Eglise, le pouvoir des clefs » (*per quos illi in Ecclesia claves ministrantur*).

Voici donc, à proprement parler, où commence le ministère du prêtre : l'abstention de la communion qui a précédé, toute conforme qu'elle est à la discipline de l'Eglise, a été purement volontaire et ne saurait donc être *considérée comme faisant partie de la pénitence proprement ecclésiastique.*

Celle-ci va maintenant être imposée au pécheur, et on l'engage à l'accepter en faisant preuve désormais d'une soumission filiale à l'Eglise. Qu'il se tienne donc à la place qui lui convient dans le sein de l'Eglise sa mère (*maternorum membrorum ordine custodito*), c'est-à-dire parmi les membres et non point parmi les chefs, et accepte de ceux-ci, « des préposés aux sacrements », le mode de satisfaction qu'il a à accomplir (*satisfactionis suae modum*). Tel est le second stade de la procédure décrite ; il correspond à ce que nous appellerions la confession : c'est en s'offrant ainsi à recevoir la satisfaction des ministres des sacrements qu'il commence à faire acte de soumission filiale envers l'Eglise et qu'il commence à recevoir l'application du pouvoir des clefs (1).

Cette application comporte avant tout le choix d'un mode de satisfaction ou de rémission convenant à son cas. Faut-il délier ou lier ? remettre ou retenir ? Les deux hypothèses sont possibles. L'une implique l'absolution immédiate : la satisfaction à lui imposer peut se réduire au minimum, et, vu le regret du péché dont il fait preuve, par égard aussi pour le changement de vie qu'il s'est déjà imposé à lui-même — *mores convertit in melius*, a-t-il été déjà dit — le pardon peut lui être accordé sur le champ : ce sera la

(1) « Cum ipse in se protulerit... sententiam, veniat ad antistites... *et*, tanquam bonus *jam incipiens* esse filius... a praepositis sacramentorum accipiat satisfactionis suae modum » (*Ibit.* 9 ; 1545).

rémission par voie de pénitence privée (1). Mais notre auteur ne s'y arrête pas : il ne dit et ne dira rien de l'acte ou du rite sacerdotal à intervenir pour absoudre. Sa préoccupation va uniquement au pécheur et à l'attitude qu'il doit observer si « le mode de satisfaction » choisi pour lui comporte que son péché lui soit d'abord « retenu » ou « lié ». Le pouvoir des clefs s'exerce aussi de cette manière ; le prêtre peut « retenir » ou « lier ». Il le fait quand, avant d'absoudre, il exige une satisfaction plus ou moins longue et rigoureuse. L'acceptation et l'accomplissement en constituent le dernier stade de la procédure décrite ici : la fin du paragraphe 9 y est consacrée.

Le pécheur y est d'abord engagé à accepter que, dans le choix de cette satisfaction, on ne se préoccupe pas uniquement de son bien à lui, mais que l'on songe aussi à l'édification du prochain : « *accipiat satisfactionis suae modum, ut... id agat quod non solum ipsi prosit ad recipiendam salutem, sed etiam ceteris ad exemptum* ». C'est vague et fort général ; rien n'oblige à croire qu'il s'agisse uniquement de la pénitence publique : sans prendre place parmi les « pénitents », il y a bien des façons d'expier qui peuvent servir à édifier le prochain (2). Mais le cas peut se présenter aussi que le péché ait été public, ait causé du scandale — « *si peccatum ejus*, NON TANTUM *in gravi ejus malo*, SED ETIAM *in tanto scandalo aliorum est* ». Il peut arriver alors que l'évêque juge à propos, pour l'utilité de l'Eglise, que la satisfaction s'accomplisse « *in notitia multorum, vel etiam totius plebis* ». Ce sera le mode d'expiation le plus difficile à accepter ; impossible de n'y point reconnaître la pénitence publique (3) ; beaucoup, nous le savons, tout en recourant

(1) C'est le cas, nous l'avons vu et nous le retrouverons, envisagé plus tard par saint Grégoire le Grand, du pécheur dont la confession suffit à prouver que Dieu l'a déjà visité et rappelé à la vie par la grâce de la componction : « *Quae vivificatio in ipsa jam cognoscitur confessione peccati* » (*In evang. hom.* 26.6 PL 76. 1200 D). Le prêtre, alors, n'a plus qu'à délier.

(2) Le pape saint Sirice, par ex., dans sa lettre sur les relaps auxquels est interdite la pénitence publique, dit que leur exclusion des sacrements, avec absolution à la mort, sera « *aliis in exemplum* ».

(3) La faire « *in notitia multorum* » ou « *in notitia totius plebis* » n'en change point la nature ; tout au moins les deux expressions ne per-

aux prêtres pour s'avouer coupables, se refusaient à accepter cette satisfaction. Aussi, l'exhortation au pécheur se fait-elle ici plus pressante : qu'il ne refuse pas, qu'il ne se raidisse pas (*non recuset, non resistat*) ; l'enflure de l'orgueil ne ferait qu'aggraver une plaie déjà mortelle (*non letali et mortiferae plagae per pudorem addat tumorem*). Pour qui n'a pas eu honte de contracter une blessure impossible à cacher, rien n'est déplorable et pervers comme de rougir de la voir lier (*De ipso vulnere, quod latere non potest, non erubescere, et de ligatura ejus erubescere*).

Ainsi se termine cette énumération des démarches qui conduisent le pécheur au pardon. Il y est bien question d'un bout à l'autre des fautes dont la gravité exige qu'elles soient remises par l'Eglise ; mais nulle part il n'est dit que pour toutes il y ait à parcourir jusqu'à la dernière de ces étapes. En spécifiant qu'il appartient aux préposés des sacrements

mettent-elles pas de s'en rendre compte. Si la pénitence publique consistait à prendre rang parmi les « pénitents » pour recevoir avec eux les impositions de mains spéciales, dont ils étaient l'objet à la messe, il pouvait suffire de la diversité et de l'exiguité des lieux de célébration pour en restreindre la publicité — Voir la distinction faite par le 2e concile de Carthage (387 ou 390) de la réconciliation « *publica missa* » (*can.* 3) et par le 3e (397) de l'imposition des mains à n'accorder que « *ante absidam* » (*can.* 32), celle-ci prescrite seulement pour le cas d'un crime « *publicum et vulgatissimum, quod universam Ecclesiam commoverit* » (Lauchert *op. cit.* p. 159 et 168) — Les propriétaires qui faisaient célébrer la messe dans leurs « villas » pouvaient aisément faire ainsi leur pénitence « *in notitia multorum* », et, si le scandale de leur conduite avait consisté dans leurs relations avec leurs esclaves, en fallait-il plus pour la réparer ? L'expression « *in notitia* » ne signifie pas autre chose. Elle s'explique par le but d'édification et de réparation assigné ici à la pénitence : ceux qui ont souffert du scandale doivent pouvoir se rendre compte qu'il en a été demandé satisfaction. Mais il n'est point nécessaire pour cela qu'on leur déclare publiquement le motif de la pénitence et qu'on leur fasse entendre les reproches adressés à ce sujet au pénitent. Le Dr Poschmann (*Kirchenbusse and correptio*, p. 35) veut que cette réprimande publique ait fait régulièrement partie de la pénitence imposée pour les péchés publics ; c'est par là qu'elle se serait distinguée de la pénitence pour les péchés secrets, et telle serait la raison pour laquelle le sermon 351 spécifierait qu'en cas de péché scandaleux la pénitence doit se faire « *in notitia multorum vel etiam totius plebis* ». « *In notitia* » n'équivaudrait pas seulement à « *coram* » ou à « *in conspectu* »; il signifierait que la réprimande doit être publique... Mais c'est là s'attacher à une conception de la pénitence publique, qu'on a justement qualifiée d'arbitraire (K. Adam p. 35 et Stufler : ZSKT, 1924, p. 289): Il n'y a nulle part aucune preuve que l'imposition de la pénitence ait régulièrement comporté cette semonce ou « correption » publique du pénitent.

de choisir entre plusieurs modes de satisfaction, l'auteur marque qu'à partir du recours aux prêtres les chemins à suivre peuvent devenir fort divers. Très explicitement, il présente l'hypothèse de la pénitence publique comme exceptionnelle. Elle suppose deux conditions : que le péché ait été public (*in tanto scandalo aliorum*) et qu'au jugement de l'évêque il y ait utilité pour l'Eglise à en exiger cette expiation exemplaire (*atque hoc expedire utilitati Ecclesiae videtur antistiti*). C'est indiquer très clairement que celui-ci demeure juge de son opportunité, et que, si la décision doit s'inspirer de la considération du bien commun, il ne lui est pas interdit d'avoir égard aussi à l'intérêt particulier du pécheur lui-même. La même sagesse et le même zèle pastoral qui, avant toute confession, lui faisait un devoir de tolérer que certains pécheurs notoires, faute d'être dénoncés et condamnés, continuent à s'approcher des sacrements, peut lui commander d'en rendre l'accès à qui s'en est éloigné de lui-même par esprit de pénitence, sans imposer une peine qui risquerait de briser un pécheur ayant déjà fait preuve de contrition et de conversion.

Le droit, tel qu'il est exposé ici, prévoit donc déjà bien des rémissions de fautes graves, même publiques, sans assujettissement à la pénitence publique ; nul doute que les exceptions à ce droit, motivées par des considérations d'ordre personnel, ne permissent d'y en ajouter d'autres encore. L'auteur, ne s'adressant ici qu'au pécheur lui-même, n'avait point à les signaler ; mais les principes si fermes de saint Augustin, sur le but à poursuivre dans le traitement des pécheurs et sur la nécessité de ne pas consommer leur ruine en leur appliquant sans discernement les remèdes prévus, nous interdisent de croire qu'il ait prétendu exclure ici ces sortes d'exceptions : et voilà donc encore plus largement ouverte la porte des dispenses de la pénitence publique.

Cependant, notre but n'est pas ici d'en déterminer le nombre ou l'étendue, et il nous suffit d'avoir constaté que, dans le sermon 351 comme dans l'*Enchiridion*, le principe en était admis. A la lumière de ces données générales, cer-

tains cas particuliers de l'activité pastorale de saint Augustin prennent leur véritable sens.

Connaissant d'ailleurs, par sa lettre à saint Paulin de Nole (*epist.* 95.3), les angoisses d'âme que lui causait l'adaptation des règles générales de la discipline ecclésiastique au cas particulier des divers pécheurs, on peut s'assurer qu'il ne les a point astreints à la légère à la pénitence publique. Là même où, en droit, elle lui paraissait requise, par égard pour leurs dispositions personnelles, il se sera interdit plus d'une fois de l'imposer.

Ainsi le fait entendre précisément sa lettre à Macedonius (*epist.* 153.6, 21-22) sur le droit de l'évêque à solliciter l'indulgence des juges civils en faveur de tels ou tels fidèles. On ne saurait s'attendre à trouver dans cette correspondance avec un magistrat une description détaillée du ministère pénitentiel ; mais ce qui en est dit à propos des accusés de vol ou de refus de paiement permet de se rendre compte à quel point pouvait se diversifier la manière de traiter les pécheurs.

S'agit-il de voleurs qui seront à la fois coupables de larcin et capables de restitution, l'évêque les presse : « *Arguimus, increpamus et detestamur* » ; mais, fidèle à son principe d'avoir égard à la diversité des situations, il le fait publiquement pour les uns et en secret pour les autres : « *Quosdam clam, quosdam palam, sicut diversitas personarum diversam videtur posse recipere medicinam.* » Car le but poursuivi est toujours celui-là : guérir du péché lui-même. Et, sans doute, suffit-il parfois, pour l'atteindre, de ces interventions de l'évêque : le coupable, reconnaissant son tort, accepte de restituer. Mais il peut aussi s'obstiner ; la faute peut avoir été notoire, ou il peut paraître opportun d'en exiger une satisfaction plus marquée. Aussi l'évêque recourt-il parfois à l'interdiction de la communion : « *Aliquando etiam... sancti altaris communione privamus* ». Ce n'est peut-être pas encore mettre ou exiger qu'on se mette après coup au rang des « pénitents », et cependant, même cette sanction, quelque opportune qu'il la juge, l'évêque, parfois, s'abstient de l'imposer : il n'y recourt que si des

considérations supérieures ne s'y opposent pas : « *Si res magis curanda non impedit* ».

Voilà pour le cas où la restitution est estimée possible. Saint Augustin, sans dire qu'il réussit toujours à l'obtenir, fait bien entendre qu'il l'impose. Il n'ajoute point qu'à cette condition, et quelle que soit la voie suivie pour guérir ainsi le malade, il lui donne l'absolution : ce trait, d'ordre plus exclusivement sacerdotal, est sans portée pour le but de la lettre. Mais la doctrine générale que les péchés graves, y compris le vol, doivent être remis par le prêtre, ne permet point de douter que le voleur, une fois amené à reconnaître sa faute et à la réparer, l'évêque n'en ait achevé la guérison en lui signifiant lui-même qu'elle ne pesait plus sur lui. En ce sens-là, il est donc déjà permis de reconnaître ici une allusion à la rémission du péché par voie de simple correption ou de pénitence privée.

Mais l'allusion s'aperçoit mieux encore peut-être dans le cas où l'évêque s'est rendu compte que le coupable ne peut réellement pas restituer ou rembourser.

Saint Augustin ne dit point qu'alors il procède de son côté à l'excommunication ou à la mise en pénitence publique ; mais il lui arrive d'intervenir aussi dans ce cas pour demander que l'on renonce à des poursuites qui seraient inutiles ; et sa demande, il le reconnaît, peut avoir alors de quoi surprendre. « Peut-être, sans en avoir la preuve certaine, le juge est-il convaincu que l'intéressé détient ou possède réellement ce que moi je sais positivement qu'il n'a pas » : comment, dans ces conditions, ne point paraître demander grâce pour qui, ayant commis la faute, veut s'en épargner le châtiment et en garder le profit? (1). C'est reconnaître que les apparences, ici, semblent autoriser le magistrat à se choquer et à parler d'une connivence avec le criminel. Et cet aveu prouve donc que l'évêque, tout en renonçant, après jugement de la cause, à exiger une restitution dont il sait le voleur incapable, s'abstient néanmoins

(1) « Ob hoc tibi videar intervenire pro eo qui et sceleris poenam sibi cupiat relaxari et id propter quod scelus admissum est possidere » (*loc. cit.* 22 ; PL 33. 663).

de lui imposer une expiation publique : il le ferait, autrement, remarquer au magistrat pour lui démontrer le mal fondé de son impression fâcheuse. Cependant, il ne dit pas non plus qu'il ait renoncé à guérir le coupable de son péché : il lui a seulement appliqué le remède que comporte sa condition particulière, et le traitement dont il s'est contenté pour lui se ramène en somme à celui que prescrit saint Grégoire de Nysse pour le voleur, qui avoue sa faute mais se trouve hors d'état de restituer : la guérison, pour lui, consistera à réagir à l'avenir contre sa passion ; s'il n'a pas même de quoi faire l'aumône, le travail corporel auquel il est obligé de se livrer pour vivre lui fera expier son péché (1). On ne saurait plus nettement attester la rémission du péché grave par la voie de la pénitence privée.

Saint Augustin nous est témoin qu'il lui arrivait de s'en contenter pour des fautes plus graves encore.

C'est en s'entretenant avec son peuple du précepte de la correction fraternelle (*Sermo* 82.7,10—8,11). Elle doit se faire en particulier, s'il s'agit d'un péché secret dont on soit seul à avoir connaissance ; elle ne peut être publique que s'il s'agit de péchés publics. On risquerait autrement, sous prétexte de reprendre et de corriger, de trahir le coupable et d'être cause que ses ennemis ou même l'autorité publique procèdent contre lui.

Telle est la règle générale ; elle vaut pour tous les fidèles, dans le cas, par exemple, des dénonciations à faire à l'Eglise. Mais, comme il lui arrive facilement dans ses sermons, l'évêque passe de leur cas au sien propre, et, cette fois, la transition l'amène à se mettre en scène lui-même dans l'accomplissement de son ministère pastoral auprès de pécheurs, dont personne ne soupçonne la grave culpabilité.

« Voici un meurtrier que l'évêque connaît ; personne que lui ne le connaît (*alius illum nemo novit*) (2). Je veux bien le reprendre publiquement ; mais on cherche à le mettre en accusation. Il faut donc absolument que j'évite de le trahir sans négliger de le reprendre. Je le reprends donc (*corripio*) en secret ; je lui mets sous

(1) *Can.* 6 (PG 45. 233 C).
(2) L'hypothèse ne peut donc être que celle d'un meurtrier qui s'est lui-même fait connaître comme tel à l'évêque.

les yeux le jugement de Dieu ; je tâche d'exciter la crainte dans sa conscience de meurtrier ; je lui persuade la pénitence. Voilà la charité qu'il nous faut avoir. A cause de cela, on nous reproche parfois de ne pas sévir ; on s'imagine ou bien que nous savons ce que nous ignorons, ou bien que, sachant, nous nous taisons. Et non : ce que vous savez, moi aussi je le sais ; mais je ne reprends pas devant vous parce que je veux guérir et non pas accuser » (1).

Voilà bien le remède de la *correptio paterna*. L'application en est faite aussi aux fautes les plus graves, l'homicide et l'adultère, car le tableau se poursuit et nous montre l'évêque s'appliquant à guérir également dans le secret cette faute si commune. Les femmes elles-mêmes lui demandent parfois d'intervenir ainsi auprès de leurs maris. L'aveu, d'ailleurs, est ici facile à obtenir. Le difficile est de faire convenir les intéressés de la gravité de leur faute. Dieu s'occupe-t-il de ces bagatelles ? Aussi est-ce surtout à obtenir des coupables qu'ils reconnaissent leur péché, le désavouent et se décident à s'en dégager, que l'évêque s'applique dans ses entrevues avec eux (2). Tout cela, cependant, se passe dans le secret ; il faut éviter ce qui pourrait déceler la faute : « *Non prodimus palam, sed in secreto arguimus* ». On ne renonce point pourtant à guérir la plaie qui a été révélée : « *Non tamen vulnus illud negligimus* » ; mais on veut que le mal disparaisse dans les conditions mêmes où il s'est produit : « *Ubi contigit malum, ibi moriatur malum* », et c'est pourquoi le remède, ici, est administré en secret.

Sans doute n'obtient-il pas toujours son effet : la conviction se fait difficilement sur ces matières en ces sortes d'âmes. Plus difficilement encore s'obtiennent les ruptures nécessaires. L'évêque doit alors se résigner à voir ces indignes continuer, de plus ou moins bonne foi, à fréquenter les sacrements. Mais sans doute lui arrive-t-il aussi d'être plus heureux et de voir disparaître le mal qu'il prétendait guérir. La délivrance en a donc été obtenue sans que rien ait paru au dehors de son intervention et c'est pourquoi

(1) *Loc. cit.* (PL. 38. 511).

(2) « Ante omnia ostendentes homini in tali peccato constituto sauciamque gerenti conscientiam, illud vulnus esse mortiferum : quod aliquando qui committunt, nescio qua perversitate contemnunt, et nescio unde sibi testimonia nulla et vana conquirunt, dicentes : Peccata carnis Deus non curat » (*Ibid.*).

on lui reproche ce qu'on croit avoir été son ignorance ou son inaction : « *Reprehendunt nos, quod quasi non corripiamus, aut putant nos scire quod nescimus, aut putant nos tacere quod scimus* ». Mais, s'il est vrai que, d'après lui, le fidèle ne saurait être dégagé de son péché sans que les clefs de l'Eglise lui soient appliquées, c'est donc que, malgré la discrétion dont il a usé, il a réellement délié ou absous ceux qui ont accepté de reconnaître leur faute et de s'en corriger, et nous avons par conséquent là un cas très réel de rémission des fautes les plus graves par la voie de la pénitence privée.

Le D[r] Poschmann ne veut pas en convenir, et il conteste qu'il y ait eu rémission par l'absolution de l'évêque. Dans tout ce passage, saint Augustin n'aurait en vue que la « *correptio* » au sens le plus strict du mot, c'est-à-dire, la réprimande ou l'exhortation faite aux coupables pour les décider à accepter la pénitence publique. Le « *persuadeo paenitentiam* » le prouverait ; il signifierait : « Je les engage à se soumettre à la pénitence telle qu'elle se fait normalement pour ces sortes de péchés » ; car, dans la pensée de saint Augustin, cette expiation est absolument indispensable et la discrétion dont il fait bénéficier ces sortes de pécheurs se réduirait à leur épargner la « *correptio* » ou semonce publique, dont se serait régulièrement accompagnée l'imposition de la pénitence en cas de faute publique (1).

Mais on ne saurait accorder à cette interprétation que le mérite de rappeler le sens premier et littéral du mot « *correptio* ». De lui-même, pas plus que celui de pénitence, même de pénitence publique, il ne dit l'absolution du prêtre ; le contexte seul, pour l'un comme pour l'autre, permet de juger s'il est entendu que le péché « repris » ou « expié » est aussi remis par l'Eglise. Or, ici, le contexte, joint à la doctrine bien connue de saint Augustin de la nécessité de cette rémission par l'Eglise, ne permet pas de douter que la « guérison du péché », qu'il poursuit dans ses « correptions » secrètes, n'en comporte aussi l'absolution. L' « *ibi moriatur malum* » est trop expressif pour per-

(1) *Kirchenbusse und correptio*... p. 23 sqq.

mettre de croire que la « correption » ainsi destinée à le guérir le laisse tout à expier par la pénitence publique. Comment s'expliquer, de plus, dans cette hypothèse, que les pécheurs traités comme l'ont dit donnent lieu, contre l'évêque, au reproche de ne pas sévir ou de paraître ignorer?

Le sens enfin donné à l'expression « *persuadeo paenitentiam* » est arbitraire. Rien n'indique que le mot « *paenitentiam* » y soit pris au sens étroit de la pénitence proprement dite. Il est bien vrai que les péchés visés sont tenus par saint Augustin pour passibles, en droit, de cette pénitence ; mais nous l'avons entendu rappeler trop souvent et trop fermement le principe de l'adaptation aux conditions et aux dispositions dans lesquelles se trouvent les pécheurs pour que l'exception imposée ici par le contexte soit à exclure. Le Dr Poschmann ne tient aucun compte des règles de théologie pastorale si nettement posées par saint Augustin, et de là vient la rigidité qu'il lui suppose jusque dans les cas où lui-même insiste le plus sur son intention d'user de la discrétion la plus absolue.

Il semble supposer, en outre, que l'évêque d'Hippone, s'adressant à des pécheurs de cette sorte, ne pouvait point se borner à leur prêcher la pénitence en général. Or, c'est là précisément ce qu'il avait à leur inculquer d'abord : qu'ils acceptent de se reconnaître coupables. Ils ne croient pas l'être, et la première disposition à exciter en eux est celle dont parle le sermon 351 : qu'ils se jugent et se condamnent au tribunal de leur conscience. Le pécheur qui, avant même d'aller trouver le prêtre, prononce contre lui-même cette condamnation destinée à le guérir (*medicinae sententiam*), qui se reconnaît indigne de participer aux sacrements et prend sur lui de se convertir (*convertit mores in melius*), ne ferait-il donc pas déjà pénitence ?

Les cas ne sont d'ailleurs pas rares où saint Augustin ne parle ainsi que de la pénitence en général à propos des fautes les plus graves. Le passage déjà cité de l'*Enchiridion* (65) en est un exemple : « *De ipsis criminibus quamlibet magnis agentibus paenitentiam secundum modum sui cujusque peccati* ». La lettre, où il rappelle aux Dona-

tistes qu'on ne saurait se dégager d'aucun péché, soit grand soit petit, sans pénitence, prend également ce mot en son sens le plus général : « *Nec putes quemquam a quocumque seu magno seu parvo peccato ad correctionem sine paenitentia posse transire* » (1). La pénitence de saint Pierre n'est qu'une pénitence en général et saint Augustin exclut formellement qu'on puisse la comparer à celle des pénitents proprement dits (2). Il la présente cependant comme la pénitence d'un renégat ; et le sermon 351 la rapproche de celle de David : lui aussi ses larmes le guérirent — « *Intuere Petrum flentem sanatum* » (3) — et lui valurent d'être reçu à nouveau dans l'Eglise, comme le sont aujourd'hui encore les Donatistes (4). La réponse à ces derniers, qu'admis sans « la pénitence » ils ne le sont cependant pas « sans pénitence », ne suffit-elle pas enfin à prouver la facilité avec laquelle saint Augustin passe du sens étroit au sens large de ce mot ? (5).

(1) *Epist* 93. 53 (PL 33. 347).
(2) *Epist* 265. 2 (1086).
(3) 5. 12 (PL 39. 1549).
(4) *De agone christiano* 30. 32 (PL 40. 309).
(5) Ainsi fait-il en particulier — s'il est bien l'auteur de cet ouvrage — dans le passage des *Quaestiones* 17 *in Matth.* 11.3 (PL 35. 1368), ou Poschmann (*loc. cit.* p. 25) croit trouver confirmée son interprétation du « *persuadeo paenitentiam* ». L'auteur énumère les diverses catégories de catholiques qui, mêlés aux justes dans l'Eglise, y constituent la paille mêlée au bon grain, et il les montre qui, « dénoncés, accusés, repris (*correpti*), suspendus même de la communion, restent quand même dans l'unité de l'Eglise, prêts qu'ils sont à subir n'importe quel mode de satisfaction » (*quocumque permissi fuerint satisfactionis quaerentes locum*). Et de fait, poursuit-il, « il arrive parfois qu'à la suite soit d'une correption (*sive correpti*), soit d'un éloignement de la communion (*sive remoti*) soit même d'une impression de crainte (*sive perterriti*) éprouvée à entendre la parole de Dieu, sans que personne les ait accusés ou repris nommément, ils se trouvent changés en froment par la pénitence » (*aliquando per paenitentiam in frumento mutantur*).

La « pénitence » nommée ici comme produisant ce changement de la paille en froment serait exactement et uniquement, d'après Poschmann, la pénitence publique ; c'est à elle qu'aurait abouti chacune des trois voies de conversion indiquées ; la phrase qui suit le prouverait.

L'auteur, en effet, continuant à s'occuper de la paille ou des mauvais catholiques, qui acceptent n'importe quel mode de satisfaction plutôt que de rompre avec l'Eglise, les montre qui parfois, tout au contraire de ce qu'il vient de dire, demeurent tels jusque dans l'état de pénitence. « Parfois, au contraire, même en faisant profession d'être pénitents (*etiam in nomine paenitentium*), ils continuent à se conduire comme d'habitude, parfois pire,... en sorte que, si la mort les surprend, ils comptent comme paille jusqu'au bout ». L'opposition entre cette phrase et la précédente

La terminologie usuelle du prédicateur d'Hippone n'impose donc nullement pour le « *persuadeo paenitentiam* » de son sermon 82 le sens étroit et fort auquel s'attache le Dr Poschmann. Il n'y est assurément pas exclu que l'évêque ait essayé parfois d'obtenir des pécheurs repris et exhortés par lui qu'ils demandent la pénitence publique ; mais rien n'oblige non plus à admettre qu'il ait subordonné la « guérison » du péché, poursuivie dans ces « correptions secrètes », à l'acceptation et à l'accomplissement de ce mode rigoureux de satisfaction. Le contexte, nous l'avons vu, fait entendre le contraire : dans les cas mentionnés ici, « le mal disparaît » aussi discrètement qu'il s'était produit, et le mode de guérison a si bien échappé aux regards du public qu'on n'y soupçonne même pas l'intervention de l'évêque. Comment, dans ces conditions, penser encore à une pénitence publique ?

En somme, dans cet exercice de son ministère pastoral, saint Augustin procède exactement comme le recommande à l'évêque la *Didascalie des Apôtres :* au cas où un pécheur

porterait uniquement sur la sincérité et l'efficacité de la « pénitence » acceptée, et, comme il s'agit manifestement ici de la pénitence publique, c'est elle aussi et elle seule qui aurait été nommée en premier lieu.

La conclusion, on le voit, se fonde toute sur la supposition qu'il ne peut pas y avoir de passage du sens général ou faible au sens étroit ou fort de ce mot : ce qui, loin d'être exclu, se trouve au contraire suggéré par la marche ascendante du raisonnement. L'*a fortiori* y est évident. Dans les deux phrases qu'introduit le « parfois » (*et aliquando... aliquando autem*), l'auteur développe l'idée générale énoncée tout d'abord : ces pécheurs sont prêts, pour pouvoir rester dans l'Eglise, à accepter tous les modes de satisfaction. Ces modes, il les énumère donc, mais en montrant les résultats tout différents qu'ils produisent parfois : les moindres d'abord, et ils suffisent en certains cas à produire la pénitence qui transforme la paille en froment. Le plus sévère ensuite, celui de la pénitence publique, et il arrive, en certains cas, qu'on le subisse tout en restant jusqu'au bout à l'état de paille. La progression, par conséquent, destinée à faire ressortir jusqu'où ces sortes de pécheurs poussent leur résolution de rester quand même dans l'Eglise, résulte de l'opposition établie entre les modes mêmes de satisfaction qui leur sont imposés, et la pénitence produite par les premiers ne saurait donc être la pénitence publique qui vient en dernier lieu.

La contre-épreuve d'ailleurs est possible et elle condamne l'exégèse proposée. Dans un passage du *De catechizandis rudibus* (25. 48), saint Augustin compare également ces mauvais catholiques à la paille mêlée au froment. Or, il les y montre de même qui, parfois, comme dans le premier cas envisagé ici, sont conduits par Dieu à une pénitence salutaire : « *multos perducit ad saluberrimum paenitentiae dolorem* » Impossible ici de songer à autre chose qu'à la pénitence en général.

lui est signalé, le prendre en particulier, seul à seul, (μηδένος συμπαρόντος), lui faire comprendre la gravité de sa faute, et, s'il se rend à ces objurgations paternelles, le renvoyer pardonné : c'est seulement en cas d'obstination de sa part qu'il peut y avoir lieu, conformément au précepte du Christ, de procéder contre lui publiquement ou même de l'exclure pour un temps de la communion (II. 38, 1-3). Le but de l'évêque d'Hippone dans son sermon, n'étant que de montrer au peuple comment lui-même observe la discrétion prescrite par le Christ au premier stade de la correction fraternelle ou paternelle, il ne fait aucune allusion aux mesures qu'il prend au cas où son intervention privée ne réussit pas à « guérir le mal » ; mais il fait clairement entendre qu'en certains cas tout au moins, elle obtient ce résultat et il reste donc bien que lui-même fait profession de remettre parfois jusqu'aux fautes les plus graves par la seule voie de la pénitence privée.

Le fait peut surprendre et dérouter ceux qui s'obstinent à croire ce mode de rémission étranger à l'Eglise du v[e] siècle ; mais les exemples qui s'en rencontrent dès avant cette époque et les principes généraux qui, d'après saint Augustin lui-même, président au traitement des pécheurs le rendent très naturel. Il s'ajoute aux constatations déjà faites des rémissions brèves consenties exceptionnellement pour les péchés les plus graves et, avec elles, il aide à comprendre qu'au moment de la mort on ait eu si largement recours à ce mode d'absolution.

C'est ici, en effet, la circonstance qui a le plus souvent et le plus régulièrement fait passer outre à l'usage de ne remettre certaines fautes qu'après accomplissement de la pénitence publique.

III. — L'absolution au moment de la mort

1. La pratique générale. — 2. Signification et portée.

Le principe et le fait de cette dérogation se constatent déjà, nous l'avons vu, chez saint Cyprien. Lui n'accepte

pas d'en étendre le bénéfice à ceux qui attendent le dernier moment pour « demander la pénitence » ; mais son refus se fonde uniquement sur la présomption d'un manque des dispositions voulues. Il devait donc suffire d'un changement d'appréciation pour qu'on acceptât de donner suite à cette démarche suprême. Aussi l'usage ne tarda-t-il pas à s'établir de procéder différemment : le pape saint Innocent I, au début du ve siècle, croyait savoir qu'à la fin des persécutions, la paix une fois rendue aux Eglises, on avait accepté d'accorder l'absolution aux convertis de la dernière heure (D-B. 95). De fait, le concile de Nicée, dans son canon 13, prescrit qu'en cas de demande, après examen de la cause par l'évêque, elle ne doit être refusée à personne. Le principe était donc dès lors officiellement reconnu qu'à raison du danger de mort, même les fautes les plus graves pouvaient être remises sans que fût accomplie la pénitence publique.

Ainsi pouvait-il en être même pour des récidivistes comme ceux dont parle le pape saint Sirice. D'avoir violé les interdictions consécutives à une première profession de « pénitence » les a fait exclure à nouveau de la communion. Pour eux, il ne saurait plus être question de s'inscrire parmi les « pénitents ». L'expiation de leur faute ne se fera donc plus par la voie de la pénitence officielle, mais, au moment de la mort, tout comme les « pénitents », ils seront admis à la communion (1).

Le principe s'affirme, en effet, de plus en plus qu'à l'heure dernière tout au moins, il n'est nul besoin d'avoir accompli la pénitence publique pour recevoir l'absolution. Le pape saint Célestin, dans sa lettre de 428 aux évêques de la Viennoise et de la Narbonnaise, condamne comme impie et cruelle la prétention de la refuser à ceux qui ont attendu le moment de la mort pour la demander. C'est là méconnaître la loi fondamentale qui règle ou doit régler

(1 Jaffe (255 ; PL 13. 1137) Du point de vue qui nous occupe, il importe peu que le cas envisagé se doive entendre ou non de vrais récidivistes GÖLLER (*Studien über das gallische Busswesen zur Zeit Cäsarius v. Arles*, p. 81-82) croit devoir l'entendre ainsi ; mais les raisons qu'il donne ne paraissent pas convaincantes. Voir notre *De paenitentia*, n° 307.

l'administration de la pénitence : Dieu, qui voit au cœur, pardonne en tout temps dès là que se produit au cœur le désaveu du péché (D-B. 111). Saint Léon le Grand justifie de même la pratique de l'absolution immédiate accordée aux mourants (1) et tous deux, en parlant ainsi, ne font qu'appliquer à un cas particulier le principe général énoncé par saint Augustin dans son *Enchiridion :* la pénitence requise pour l'absolution ne se mesure pas au temps mais à la sincérité du repentir.

Aussi la pratique de ce recours à la pénitence au dernier moment apparaît-elle générale au ve siècle. Saint Léon regrette qu'un trop grand nombre de pécheurs attendent jusque-là pour s'assurer le pardon de leurs fautes ; il dénonce l'illusion ou la déception à laquelle ils s'exposent ; mais, pour autant que la confession leur demeure possible et que le prêtre arrive à temps pour leur accorder l'absolution, si leur contrition a été réelle, il ne met pas en doute, nous l'avons vu, qu'ils n'obtiennent ainsi le pardon. Sa réponse sur ce point à l'évêque de Fréjus est même passée sous la forme d'un décret dans la collection canonique faite en Gaule peu de temps après lui et connue sous le nom de *Statuta Ecclesiae antiqua.*

« Il peut arriver, y est-il dit, que le malade qui demande la pénitence ait perdu l'usage de la parole ou ait le délire quand le prêtre arrive. Ceux alors qui l'ont entendu [demander la pénitence] doivent rendre témoignage, et il recevra la pénitence. S'il paraît sur le point de mourir, on le réconciliera par l'imposition des mains et on lui mettra l'Eucharistie dans la bouche. » (*Can.* 20 PL 56.882 C.)

Saint Augustin, de son côté, atteste qu'aux approches d'un danger public, par exemple de l'irruption des barbares dans une cité, les pécheurs s'empressaient à demander l'absolution comme les catéchumènes à solliciter le baptême : ceux-là mêmes que le mauvais état de leur conscience avait fait se séparer du corps du Christ, se joignaient alors aux pénitents officiels pour solliciter leur réconciliation (2). Le fait est si commun que la nécessité d'adminis-

(1) Jaffe 485 ; *ad Theod. Forojul.* cp. 4 (PL 54. 1010).
(2) « In periculis, ad baptismum currere ne sine illo finiatur haec vita,

trer alors la pénitence se joint à celle de conférer le baptême pour faire un devoir aux pasteurs de rester au milieu de leur troupeau.

« Ne savons-nous pas, écrit saint Augustin à un de ses collègues pour le détourner de prendre la fuite, ne savons-nous pas, en cet excès du péril, quand la fuite elle-même n'est plus possible, le concours qui se fait à l'église des fidèles de l'un et de l'autre sexe et de tous les âges ? Les uns demandent le baptême, les autres la réconciliation [c'est-à-dire l'absolution], d'autres la pénitence elle-même : tous veulent que, pour les consoler, on célèbre les saints mystères et les leur distribue (1). »

Et ce que dit l'évêque, un historien un peu postérieur le confirme. Dans son histoire de la Persécution des Vandales, Victor de Vita, un africain lui aussi, nous montre les populations qui se désolent, en se voyant enlever leurs évêques et leurs prêtres, de n'avoir plus personne pour leur administrer la pénitence : « Qui donc, s'écrient-elles, qui donc baptisera nos enfants ? Qui nous donnera la pénitence et, en nous accordant la réconciliation, déliera les liens de nos péchés ? » (2).

A cette préoccupation des fidèles de s'assurer au dernier moment l'absolution de leurs fautes se joint, chez les pasteurs, celle de la leur accorder. Même à ceux que leur profession ou leur retour à des pratiques idolâtriques auraient tenus jusque-là le plus éloignés de l'Eglise le concile d'Hippone en 393, repris par celui de Carthage en 397, prescrit de « ne pas refuser la grâce de la réconciliation » (3).

Sollicitude collective. La sollicitude personnelle avec laquelle, au moment de la mort, on tâche, s'il y a lieu, de faire accepter la pénitence, n'est pas moins remarquable.

[et] ad reconciliationem, si forte per paenitentiam malamve conscientiam quisque ab eodem corpore Christi separatus est » (*De civit. Dei*. XX. 9,2 PL 41. 674).

(1) *Epist.* 228. 8 (PL 33. 1016).

(2) II. 11 (PL 58. 212 A).

(3) « Ut scenicis atque histrionibus ceterisque hujusmodi personis, vel apostatis conversis vel reversis ad Deum, gratia vel reconciliatio non negetur » (*Can.* 35 ; Lauchert : *op. cit.* p. 168). — Ce canon fait suite à un autre qui prescrit de baptiser les mourants, même s'ils ont perdu connaissance, pourvu que leur entourage atteste qu'ils avaient exprimé le désir de le recevoir.

Deux exemples frappants s'en trouvent dans la correspondance de saint Augustin.

L'un est celui de son collègue d'Uzala, l'évêque Evodius, à propos de son jeune secrétaire. Le voyant sur le point de mourir, l'âge qu'il lui sait a mis sa sollicitude en éveil, et il raconte à l'évêque d'Hippone qu'il a cru devoir l'interroger : n'aurait-il point à se reprocher quelque liaison coupable ? (1). La réponse du jeune homme a été négative ; mais la démarche de l'évêque se doit entendre manifestement d'une invitation à avouer la faute pour en recevoir la pénitence et l'absolution. Telle est au moins la signification qu'en suggère une démarche analogue faite dans une circonstance semblable par saint Augustin lui-même.

Lui, c'est son ami, le comte Marcellin, qui le préoccupe. Condamné à mort, il attend en prison le jour de son exécution. L'évêque va donc le trouver et là, « seul à seul avec lui, écrit-il, connaissant l'humaine faiblesse, je lui demandai s'il n'aurait point sur la conscience quelque faute à expier par la grande et solennelle pénitence » (2). Ici encore, à la grande consolation de l'évêque, la réponse a été négative. Mais le sens et le but de la question posée ne sont pas douteux : s'il y avait eu lieu, saint Augustin aurait administré à son ami le remède de la pénitence. Seulement, ce remède, les circonstances l'auraient fait réduire à celui de l'absolution immédiate, et saint Augustin nous apparaît donc ici s'offrant lui-même à remettre par la voie de ce que nous avons appelé la pénitence privée des fautes pour lesquelles, normalement, se fût imposée d'abord la pénitence publique.

Ici, cependant, on épilogue, et l'on conteste aussi qu'à propos de ces absolutions aux mourants on puisse parler encore de pénitence privée. Ce n'était qu'un pis-aller, un expédient (*Notbehelf*) destiné à inspirer confiance aux intéressés, mais n'ayant rien d'une absolution définitive. Tout au moins ne soupçonnait-on pas qu'il y eût là un mode de rémission du péché spécial et distinct, susceptible d'être

(1) *Epist.* 158.2 (PL 33. 694).
(2) *Epist.* 151.9 (PL 33, 650).

utilisé en d'autres circonstances. On ne saurait donc y voir qu'une pénitence publique abrégée. On s'appliquerait, en effet, à y conserver les trois moments caractéristiques de cette expiation : l'imposition de la pénitence, l'*actio paenitentiae* et la réconciliation (1) ; autant que possible, on tâchait pour cela de laisser un court intervalle de temps entre l'imposition de la pénitence et la réconciliation (2). Aussi, croit-on remarquer que la pénitence proposée par saint Augustin à son ami Marcellin est appelée par lui « *major et insignior paenitentia* » (3). Si donc il y avait eu lieu, c'est encore par la pénitence publique que, même à cette heure suprême, il lui eût remis le péché. La distance, par conséquent, est encore fort grande de cet abrégé de la pénitence publique à la pénitence privée (4).

Nous nous sommes déjà suffisamment étendu sur la valeur reconnue jadis à l'absolution des mourants pour pouvoir nous dispenser de relever ce qui en est dit ici. Dans l'objection ainsi faite on reconnaît d'ailleurs la conception étroite de la pénitence privée dont nous avons également fait remarquer le caractère *a priori* : pour la pouvoir reconnaître, on la voudrait rencontrer sous la forme d'une catégorie juridique classée à part de la pénitence publique. On suppose, au reste, qu'il n'y a pas encore d'autres traces dans l'Eglise de ces rémissions brèves et c'est pourquoi l'on parle d'expédient et l'on consent à peine à voir dans cette pratique si générale une amorce de ce qui sera plus tard la pénitence privée.

Mais les constatations déjà faites au cours de ce travail suffisent à montrer ce qu'il y a d'arbitraire dans cette hypothèse. Pour consentir à absoudre ainsi les mourants, il n'y a pas à improviser ou à trouver un expédient, qui permette de donner confiance aux intéressés ; l'usage existe de par ailleurs que l'évêque, pour des motifs divers, pardonne le

(1) Diekamp : *Theol. Revue*, 1922, p. 173 ; Poschmann : *Kirchenbusse und correptio...* p. 20 ; *Die abendländ. Kirchenbusse*, **p. 212, note 2.**

(2) Voir ce que nous avons dit nous-même plus haut, p. 89-90.

(3) Les mêmes, et aussi K. Adam : *Die geheime Kirchenbusse nach dem heil. Augustin*, p. 61.

(4) Poschmann : *Kirchenbusse und correptio...* p. 21).

péché sans exiger ou attendre qu'en soit faite l'expiation solennelle ; en l'étendant aux mourants, il ne fait donc qu'adapter à leur cas particulier l'exercice de son pouvoir des clefs.

La question, par conséquent, n'est point ici d'une entité juridique plus ou moins définie ou d'une simplification liturgique plus ou moins complète. Elle n'est même point, à proprement parler, du droit, de ce qui aurait dû se faire ou aurait été fait, si les circonstances l'eussent permis ; elle est uniquement de ce qui se fait, de ce que l'on trouve tout naturel de faire et de la valeur que l'on attribue à l'acte ainsi posé. Si, malgré l'omission ou la suppression réelle de ce que l'on considère comme la caractéristique de la pénitence publique, l'évêque veut et prétend réellement absoudre le pécheur, c'est donc qu'il s'en croit le pouvoir et que l'usage le comporte : il n'en faut pas davantage pour qu'on puisse parler de pénitence privée.

La discipline serait-elle, comme elle a été à une certaine époque, dans certaines régions, d'exiger du malade ainsi absous qu'il accomplisse, en cas de survie, la satisfaction omise au moment même, il n'en resterait pas moins qu'on a prétendu l'absoudre de son péché et que cette absolution a été considérée comme lui assurant très réellement le pardon divin. Le fait capital est là et la survie n'en saurait changer ni le caractère ni la portée. Quelque satisfaction que la discipline ecclésiastique prescrive d'y ajouter après coup, quelque nouvelle absolution qu'elle oblige à recevoir, il reste acquis que le prêtre a remis le péché, même des péchés, dans l'hypothèse, fort graves, sans attendre qu'en fût faite l'expiation solennelle.

Tout au plus pourrait-on dire que le pécheur, en demandant la pénitence et recevant l'absolution, s'est engagé à accomplir après coup, s'il survivait, la satisfaction de droit provisoirement omise ; mais cette promesse laisserait encore à l'absolution déjà reçue tout son caractère sacramentel et absolu et, même de ce chef, il n'y aurait donc pas à contester que le péché lui ait été remis sans pénitence publique.

Quant à l'expression employée par saint Augustin à pro-

pos du comte Marcellin, n'y a-t-il pas équivoque et a-t-on bien le droit d'y voir le nom donné par lui à l'acte de pénitence ou à l'absolution dont il avait envisagé l'hypothèse en l'interrogeant sur l'état de sa conscience ?

En fait, elle lui sert uniquement à caractériser les fautes dont il s'est informé et à expliquer que le condamné à mort, en faisant le sacrifice de sa vie pour l'expiation de ses péchés, n'avait nullement en vue ces péchés graves. Tel est, en effet, le sens exact de la question qui lui est posée : n'en aurait-il point commis de ceux qui entraînent la grande et solennelle pénitence : « *Unde majore et insigniore paenitentia Deum sibi placare deberet* » (1). Le droit donc est seul ici en cause, et la peine mentionnée n'a pour but que de faire entendre la nature des fautes qui normalement en eussent été l'objet. Voilà tout ce que dit saint Augustin, et sa lettre laisse à deviner soit la manière dont il eût remis ces fautes, soit la satisfaction qu'il en eût exigée à cette veille de la mort de son ami.

On en doit donc juger d'après les circonstances et d'après les principes présidant alors à l'administration de la pénitence. Nul doute que saint Augustin ne se fut contenté pour son ami du « *satisfactionis modus* », que comportaient les conjonctures où il lui rendait visite : comme il était d'usage pour les mourants et pour les cas où l'expiation publique était impossible, ou ne paraissait pas

(1) Si l'on croyait quand même devoir entendre l'expression employée par saint Augustin de la pénitence ainsi réduite, l'appellation ne changerait rien à la réalité des choses. La *major et insignior paenitentia*, la pénitence publique, était impossible en prison, et il ne s'agissait pas ici de fiction juridique. — Rien d'ailleurs n'empêcherait d'entendre ici l'expression au sens général de la pénitence exigée pour les péchés que l'Eglise remet : ce sont ceux-là, très exactement, qu'elle sert à caractériser ; saint Augustin les oppose ainsi à ceux qui peuvent être remis sans son intervention ; et il est donc tout naturel que la pénitence mentionnée à leur propos s'oppose uniquement à celle qui suffit pour ces derniers L'*Enchiridion* et le sermon 351 distinguent de même la pénitence due pour toutes les catégories de fautes à remettre par l'Eglise, et nous avons assez vu que celle-ci comporte des modes de satisfaction divers. Les « préposés aux sacrements » choisissent entre eux. Saint Augustin eût fait de même pour son ami. Mais la situation où il se trouvait interdisait de songer pour lui à la pénitence publique.

indispensable, la réconciliation eût suivi de près l'imposition de la pénitence. Malgré le droit, l'expiation eût été en fait des plus réduites et des plus discrètes et, quel que soit le nom dont on l'eût appelée alors, le seul qui lui convienne dans le langage qui a prévalu depuis est celui de pénitence privée.

CHAPITRE V

LA PÉNITENCE PRIVÉE DE SAINT LÉON A SAINT GRÉGOIRE

I. — Traits généraux de cette époque

1. La pénitence officielle restant seule à attirer l'attention. — 2. La pénitence, moyen de coercition et pratique de dévotion. — 3. L'état de « conversion » suppléant la pénitence publique.

Nous venons de voir en quel sens on peut et l'on doit parler de la pénitence privée à l'époque de saint Augustin et de saint Léon. Elle ne se présente point comme une forme à part de pénitence canonique ; théoriquement, officiellement, il n'y a de pénitence imposée et réglée par l'Eglise que celle qui se fait dans les rangs des « pénitents » et aboutit à la réconciliation solennelle par l'imposition des mains liturgique. Au sens juridique du mot, qui n'a pas obtenu la rémission du péché par cette voie n'a ni « reçu » ni « fait la pénitence » et il en demeure capable. Aussi, les historiens exclusivement attentifs aux formules juridiques ont-ils beau jeu pour contester qu'il y ait trace dans les documents d'une pénitence privée fonctionnant parallèlement à la pénitence publique.

Cependant, ces mêmes documents permettent aussi de constater que, dès lors et depuis le IIIe siècle tout au moins, il arrive fréquemment à l'Eglise de pardonner des péchés sans qu'ait été accomplie cette expiation solennelle et liturgique. Elle n'entend point par là les remettre sans que le pécheur en fasse aucune pénitence ; encore moins estime-t-elle qu'il appartienne à ce dernier de se soustraire à la pénitence publique et de choisir à son gré le mode de

satisfaction le moins rigoureux (1) : seul l'évêque ou le prêtre ont pouvoir et qualité pour décider des conditions du pardon. Mais elle tient qu'il y a des fautes pour lesquelles on n'a pas à urger l'acceptation de la pénitence publique, que certains pécheurs sont susceptibles d'indulgence et que les circonstances peuvent permettre ou même demander qu'il soit fait grâce du traitement rigoureux prévu par la discipline générale.

Or, il n'en faut pas plus pour que le péché se trouve remis en dehors de la pénitence publique et pour qu'il existe, de fait, un autre mode de pardon. Cet usage, seulement, ne se présente pas sous l'aspect d'une institution aux traits nettement tracés et définitivement arrêtés. Le discernement des circonstances qui permettent de procéder ainsi avec les pécheurs demeure, au contraire, affaire d'appréciation personnelle. Il n'y a sur ce point, dans l'Eglise, ni règle universellement adoptée ni uniformité de vues ou de pratique. La sollicitude plus ou moins en éveil du zèle pastoral, les tendances plus ou moins rigoristes dont il s'inspire, y font régner, au contraire, une très grande diversité. Seule, peut-on dire, la circonstance du danger de mort est universellement reconnue comme comportant une dérogation normale à la procédure habituelle de la pénitence canonique. Aussi est-ce dans l'absolution accordée aux mourants que s'observe le plus nettement et le plus universellement la pratique de ce que nous appelons la rémission du péché par forme de pénitence privée. Elle s'inspire du double principe qu'il appartient à l'Eglise d'adapter la pénitence aux besoins ou aux possibilités des pécheurs et qu'il suffit d'un instant pour que la conversion du coupable le rende susceptible du pardon divin.

Cette pratique va persister telle quelle pendant la période qui s'étend de saint Léon à saint Grégoire le Grand. Aussi, et par suite des équivoques déjà signalées, certains contestent-ils que, même à cette époque, la pénitence privée

(1) Tout au plus pourrait-on dire qu'autoriser le renvoi au moment de la mort de la demande du pardon équivaut pratiquement à laisser choisir le mode de rémission, qui ne comporte plus la pénitence publique.

ait fait son apparition dans les Eglises d'Occident. Officiellement, on ne l'y connaît pas, on ne l'y mentionne pas encore. C'est au siècle suivant seulement, sous l'influence des moines irlandais, que se juxtaposera ou se substituera nettement à la pénitence publique un mode de rémission des péchés où se pourra reconnaître la pénitence privée ; jusque-là, les documents n'en portent pas la trace.

Sans aucun doute, on connaît alors comme toujours la pénitence faite en privé par les fidèles. Elle est prêchée et recommandée ; moins on obtient des pécheurs qu'ils acceptent ou demandent la pénitence publique, plus on les presse d'expier eux-mêmes leurs fautes en se livrant aux exercices généraux de la pénitence : prière, jeûnes, aumônes. Mais « faire pénitence » n'est point accomplir « la pénitence » demandée à l'Eglise ou « imposée » par elle et aboutissant à son absolution. Or, les documents du ve et du vi^{e} siècles ne mentionnent encore comme « pénitence », comme « demandée », « donnée », « reçue », que la pénitence publique. Ainsi qu'aux époques précédentes, les « pénitents » constituent dans l'Eglise une catégorie de fidèles assujettis à des rites liturgiques spéciaux et frappés pour toute leur vie d'un certain nombre d'incapacités morales et juridiques. La perspective de ces conséquences rend même de plus en plus rare la demande de « la pénitence » au cours de la vie. Pratiquement, on ne se résigne à cette démarche qu'aux approches de la mort, et, même alors, l'Eglise évite ou s'interdit d'accorder la pénitence aux malades dont la jeunesse peut faire craindre que, revenus à la santé, ils ne soient hors d'état d'en supporter les assujettissements.

Aussi, et sauf de très rares exceptions, la « pénitence » administrée par l'Eglise devient-elle surtout un moyen de coercition contre les pécheurs publics. La parole de saint Augustin se vérifie de plus en plus : on ne réduit à la « pénitence » que les criminels dénoncés et convaincus devant les tribunaux civils ou ecclésiastiques. Condamner à la « pénitence » devient un procédé de gouvernement ; l'administration de la « pénitence » se fait de plus en plus

au for externe. Les canons des conciles la prescrivent comme on fait d'une amende ou d'un emprisonnement, et, dans la correspondance par exemple de saint Grégoire le Grand, elle revêt la forme d'ordonnances administratives ou judiciaires dont ses agents sont chargés d'assurer ou de surveiller l'exécution.

La forme, d'ailleurs, de cette pénitence reste sensiblement la même qu'aux âges précédents ; tout au moins continue-t-on à en parler dans les mêmes termes juridiques ou liturgiques. Trois traits seulement s'y ajoutent, qui caractérisent le langage pénitentiel de cette époque

L'un concerne surtout la pénitence des clercs, des évêques en particulier. En plus de la déposition et de la réduction à la communion laïque, elle comporte souvent pour eux la réclusion dans un monastère. Cet usage, quand il tend à s'établir en Gaule, y provoque d'abord des résistances : saint Césaire d'Arles y fait allusion dans une circulaire aux évêques sur l'approbation par le pape de la condamnation portée en 533, par le concile de Marseille, contre Contumeliosus, évêque de Riez (1), et, de fait, à la suite d'un revirement des situations de part et d'autre, le pape Agapet, dans une lettre à Césaire, rappelle qu'au lieu de le condamner à la réclusion dans un monastère, il eût fallu se contenter d'une « *privata secessio* » (2). A l'époque de saint Grégoire le Grand, par contre, l'usage de ces réclusions est général et lui-même en ordonne un très grand nombre.

Le second trait propre aux prescriptions pénitentielles de cette époque est la tentative qui est faite d'introduire en Occident les usages propres jadis à quelques Eglises d'Orient. Les décrets des conciles grecs, traduits et répandus dans les Eglises latines, y font connaître la distinction des pénitents en plusieurs classes. La législation pénitentielle essaie donc ici ou là de s'en inspirer. Sans bien

(1) Lettre d'approbation de Jean II : Jaffe 888 ; (PL 66. 25). Circulaire de saint Césaire : PL 66. 29-32 — Sur toute cette affaire, voir Arnold : *Cäsarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit.*, p. 374 et surtout : Malnory : *Saint Césaire d'Arles*, p. 155.

(2) Jaffe 890 ; (PL 66. 48 A).

comprendre à quoi correspondent ces expressions de « pleureurs », d' « auditeurs », de « prosternés », de « consistants » ; sans même avoir de termes propres pour les traduire (1), les conciles locaux déterminent, dans la pénitence, des degrés à parcourir (2).

Ces essais d'adaptation ne semblent pas néanmoins avoir modifié profondément le fonctionnement traditionnel de la pénitence publique. Tout au plus ont-ils contribué à accentuer son aspect d'un état de vie particulier. Cet aspect, en tout cas, est manifeste pendant cette période. La pénitence canonique impose des engagements qui ne cessent qu'à la mort. On dirait une confrérie où l'on entre pour toujours (3).

Ainsi s'explique un troisième trait à relever dans le langage et les usages pénitentiels de cette époque. Moyen de coercition contre les pécheurs scandaleux ou les criminels, ce qu'on continue à appeler la « pénitence » tend à devenir aussi une pratique de dévotion particulièrement chère aux chrétiens fervents (4). C'est par elle qu'on se prépare à la mort. Ainsi voit-on saint Isidore de Séville, quand sa mort approche, « recevoir lui aussi la pénitence ».

Il se fait porter à cet effet dans la basilique Saint-Vincent, tout près du *ciborium* qui encadre l'autel. Deux évêques l'assistent. L'un le revêt du cilice, l'autre lui impose les cendres. Et lui, alors, devant le clergé et les fidèles édifiés, il fait ce que l'auteur de ce récit appelle sa « confession »

(1) Embarras déjà signalé ci-dessus (p. 240) dans la lettre du pape Félix III, à propos des rebaptisés. C'est d'ailleurs le seul document romain, où se remarque cet emprunt aux usages de l'Orient.

(2) Voir, par exemple, conciles d'Arles (443 ou 452), *can.* 10 (Mansi. VII. 879) ; d'Epaone (517), *can.* 29 et 31 (Mansi. VIII. 562) ; de Lerida (524), *can.* 9 (Mansi VIII-614). Voir aussi les *Capitula* de Martin de Braga (Mansi IX. 858-859).

(3) Ce caractère apparaît particulièrement en Espagne. Même à la mort, on s'y montre attentif à n'accorder la « pénitence », que sur solides garanties de fidélité. De là vient la répugnance à l'accorder aux jeunes gens. Cependant des dispositions exceptionnelles peuvent la leur faire accorder alors même qu'on la refuse à d'autres beaucoup plus âgés. — Voir ci-dessus (p. 243). A ce point de vue, le cas du petit clerc et celui de l'ivrogne de Merida sont des plus suggestifs.

(4) Aussi ne rougit-on plus d'être ou d'avoir été un « pénitent ». Certaines inscriptions funéraires notent cette qualité : voir les exemples cités par dom Férotin dans son édition du *Liber ordinum* p. 88. — D'autres dans Diehl : *Inscript. lat. christ. vet.* t. I, n° 1552-1555.

ou sa « prière ». Et la confession n'est, en effet, qu'un appel à la miséricorde de Dieu : aucun trait personnel ou particulier. Le saint évêque s'applique seulement les paroles de l'Ecriture : « *Tu qui... publicano... dimitti peccata dignatus es... suscipe in hac hora confessionem meam, et peccata, quae innumerabiliter contraxi, ab oculis transfer tuis... Adesto et suscipe orationem meam, et mihi peccatori dona veniam postulatam* ». La confession ainsi achevée, les deux évêques le communient ; après quoi, il supplie ses prêtres d'intercéder auprès de Dieu pour lui obtenir le pardon de ses péchés, et on le rapporte dans ses appartements. Il meurt quatre jours plus tard : « *post diem confessionis vel paenitentiae quartum* » (1).

Encore qu'il ne soit fait ici aucune mention d'une absolution — entendons, d'une prière, d'une bénédiction susceptible d'être interprétée par nous au sens d'une absolution —, il n'est point sûr qu'elle ait fait totalement défaut. L'auteur du récit ne s'arrête à aucun détail proprement liturgique : il ne dit rien de la manière dont s'est faite l'imposition du cilice et des cendres ; rien non plus du rite de la communion. Nous savons cependant de par ailleurs (2), que toutes ces cérémonies comportaient des prières, des bénédictions, dont il n'y a nul motif de croire, puisque l'évêque se soumettait au rite de la pénitence, qu'elles aient été totalement omises pour lui.

Mais, alors même que la pénitence ainsi « demandée » et « reçue » aurait comporté la formule usuelle de la « bénédiction » ou de l'absolution, il est bien évident que, dans la pensée de tous, elle restait un acte de pure dévotion et d'humilité.

Il ne s'agissait ici, pour saint Isidore, que de parfaire la purification de son âme pour la mettre en état d'entrer sans retard au ciel. N'est-ce pas à quoi, d'ailleurs, quand ils ont été considérés à part de l'absolution, ont toujours paru ordonnés les exercices de la pénitence publique ? Saint

(1) *Isidoriana*, I. 6 (PL 81. 30-32).
(2) Voir, par exemple, dans le *Liber Ordinum* (édition Férotin), l'*Ordo paenitentiae* décrit p. 87-92.

Cyprien, nous l'avons vu (ci-dessus, p. 57-60), tout en tenant pour réconciliés avec Dieu et assurés de leur salut les malades absous avant de les avoir accomplis, estimait néanmoins qu'ils restaient débiteurs à Dieu d'une expiation plus ou moins prolongée. Saint Denys d'Alexandrie, nous l'avons vu également (p. 93-94), faisait de même. Pour les pécheurs ainsi absous, il n'envisageait la perspective d'un assujettissement ultérieur à la pénitence publique que pour le cas où un supplément d'expiation paraîtrait nécessaire. Il ajoutait le cas d'un but d'édification à poursuivre ou d'un scandale à éviter. Achever de satisfaire à Dieu et satisfaire en même temps à l'Eglise, telle était donc, pour les âmes déjà en paix avec Dieu, l'intention qui leur faisait imposer ou rechercher la « pénitence ». On comprend qu'un évêque soucieux à la fois de sa purification personnelle et de l'édification ou de la réparation dues à son peuple ait eu à cœur de s'en assurer le bienfait.

Pour saint Isidore il n'y avait rien de plus à attendre de la « pénitence » demandée au moment de la mort. Mais sa démarche permet de distinguer les deux effets qui peuvent en résulter : rémission du péché lui-même, quand il y a lieu ; rémission tout au moins des peines temporelles dues aux péchés déjà pardonnés.

Cependant, et dans quelques conditions qu'ils aient reçu la « pénitence », la publicité même des expiations et purifications liturgiques auxquelles sont astreints les « pénitents » impose de très réelles humiliations, qui, jointes aux incapacités en résultant après coup, rendent cet état de vie insupportable au plus grand nombre des pécheurs. Aussi voit-on se répandre, à cette époque, une autre forme d'expiation, qui, sans engager parmi les pénitents proprement dits, se présente cependant comme assurant, elle aussi, la rémission des péchés même les plus graves. C'est ce qu'on appelle la « conversion », le passage d'une vie séculière à une vie plus retirée, plus pieuse, comportant surtout, même pour les personnes mariées, la pratique de la continence. Tout porte à l'identifier avec la « satisfaction secrète » pour le péché, que Gennade, à la fin du ve siècle, juxtapose à la

pénitence publique comme ayant la même efficacité (1). Le qualificatif qu'il lui donne de « secrète » ne lui convient qu'en un sens fort restreint ; mais, officiellement, du point de vue liturgique et canonique, elle n'est point publique : elle n'oblige pas à prendre place à l'église parmi les « pénitents » pour être soumis aux mêmes impositions des mains et être exclu comme eux de la communion. Tout au contraire, dit Gennade ; au changement de conduite doit se joindre la réception, chaque dimanche, de l'Eucharistie. Le renoncement au luxe des habits témoigne d'ailleurs lui aussi de la profession que l'on fait désormais de s'appliquer aux pratiques religieuses et pénitentes.

Cet état de « conversion » peut se mener dans le monde. Saint Benoît en fera la caractéristique de la vie monastique (2), et, de fait, même pour les personnes continuant à vivre dans leur famille, il constitue comme une ébauche ou un succédané de la vie religieuse. Mais, dès longtemps avant saint Benoît, le genre de vie ainsi caractérisé était connu et pratiqué. N'était-ce pas en somme celui des amis de saint Jérôme à Rome ? Le concile d'Orange en 441 prescrivait déjà que, pour être admis au diaconat, les hommes mariés devaient préalablement s'être engagés à garder la

(1) « Sed et secreta satisfactione solvi mortalia crimina non negamus, sed mutato prius saeculari habitu et confesso religionis studio per vitae correctionem et jugi, imo perpetuo, luctu, miserante Deo, veniam consequatur : ita dumtaxat ut contraria pro his quae paenitet agat et eucharistiam omnibus dominicis supplex et submissus usque ad mortem percipiat » (*De eccles. dogm.*, ch. 53 (PL 58. 994 ; ch. 22 dans l'éd. TURNER du *Journal of theol. Studies*, août 1910, p. 94).

(2) Tout au moins emploiera-t-il le mot « *converti* » pour désigner l'entrée en religion (*Reg. ch.* 2 et 62). Le *textus receptus* de la règle fait même de la « *conversio morum* » l'objet de la profession religieuse (ch. 58) ; mais cette expression, dont les bénédictins ne sont pas d'accord pour déterminer le sens — voir dans ROTHENAUSER : *Zur Aufnahmeordnung der Regula S. Benedicti*, p. 21-26 et 81, et, en sens contraire, dom BUTLER : *Le monachisme bénédictin*, ch. 9, p. 143-148 — est actuellement rejetée comme n'étant pas primitive. La formule authentique portait « *conversatio morum* », et c'est la difficulté d'en entendre le sens qui y aurait fait substituer celle du *textus receptus*. Voir, là dessus, les deux auteurs sus-indiqués et surtout les notes critiques de dom BUTLER dans son édition de la *Regula*, p. 149-151.

Dès avant saint Benoit, saint Césaire dans sa *Reg. ad. mon.* 7, aurait écrit : « *Si quis ad conversionem venerit* » (PL 67. 1099). Mais, ici encore, l'expression primitive aurait été « *ad conversationem* » (ROTHENHAUSER, *loc. cit.* p. 80, note 4 et dom BUTLER : *Regula*, p. 149).

chasteté au titre de « conversion » (1). Loin donc qu'elle entraînât, comme la pénitence publique, l'inhabilité aux ordres sacrés, la « conversion », au contraire, en devenait comme la condition préalable, et nous voyons attesté par Julien Pomère, le maître de saint Césaire d'Arles, que l'usage était, tout au moins dans les milieux préoccupés de réforme cléricale, d'y voir comme une école de recrutement pour le sacerdoce (2).

C'est par ce dernier trait, comme par celui de l'admission à la communion hebdomadaire, que la « satisfaction secrète » décrite par Gennade se distingue le plus nettement de la pénitence publique. Cependant, elle aussi, ne serait-ce que par son obligation de la continence, constitue un état de vie trop spécial pour être accessible à tous les fidèles ayant des péchés graves à expier. Aussi, exclut-on qu'on y puisse voir une forme spéciale et officiellement reconnue de l'administration de la pénitence par l'Eglise. La rémission des péchés, ici, est mise au compte des œuvres personnelles du pécheur ; c'est lui qui l'obtient sans que le prêtre la lui accorde et nulle part il n'apparaît que, pour l'engager à la recevoir de celui-ci, on lui signale cette voie latérale comme y donnant accès.

II. — L'argument négatif contre l'existence d'une pénitence privée

1. Le silence impressionnant des auteurs. — 2. On prouverait de même l'ignorance de la pénitence publique. — 3. A quoi tient ce silence : serait-ce aux influences pélagiennes ?

A s'en tenir aux traits généraux que nous venons de signaler, il semblerait donc que la voie solennelle de la

(1) *Can.* 22 : « Non ordinentur diacones conjugati nisi qui prius, *conversionis proposito*, professi fuerint castitatem » (Mansi. 7. 439).

(2) « Illos dico, qui, velut *conversi*, ex pristinis moribus nihil abjiciunt, non mente mutati sed veste... Eos etiam ad officium clericatus admittunt » (*De vita contemplativa*. I. 4, 1 et 3 : PL 59. 448 A et 449 A) — Fortunat, dans sa vie de saint Aubin d'Angers, qualifie un des familiers de l'évêque de « *jam conversus adolescentulus* » (*Vita S. Albini*. 15 ; PL 88. 484 C).

pénitence publique restait toujours la seule à conduire au pardon du péché par l'Eglise. Le silence persistant des documents à l'endroit d'une pénitence privée officiellement reconnue suffirait à prouver qu'elle n'existait pas encore.

Aussi se laisse-t-on impressionner par cet argument négatif. On trouve invraisemblable que, dans un ouvrage à portée générale comme le *De ecclesiasticis dogmatibus*, Gennade ait pu attacher tant d'importance à la rémission du péché par la voie exceptionnelle de la « conversion », sans seulement mentionner la pratique générale et normale qu'en eût été la rémission par la pénitence privée (1). Comment s'expliquer, demande-t-on, que les Pères et les prédicateurs aient toujours présenté la pénitence publique comme la condition nécessaire du pardon pour les péchés graves ? D'où vient qu'on ne les entende jamais s'expliquer clairement sur cette forme secrète de pénitence ? Faudrait-il donc croire que tous les écrivains de l'antiquité se sont donné le mot pour n'en rien laisser soupçonner (2) ?

Plus significatif encore, reprend-on, le cas de la pénitence à accorder aux approches de la mort. Par crainte des assujettissements intolérables qu'elle entraîne en cas de survie, on hésite ou l'on se refuse à l'accorder aux malades qui sont encore jeunes. S'il y avait lieu quelque part, c'est donc bien ici que le recours à la pénitence privée eût été tout indiqué. Or, et malgré les inconvénients prévus et redoutés de la pénitence publique, on ne voit pas que l'Eglise ait encore prescrit de lui en substituer une autre. A lui seul, ce fait ne suffit-il pas à prouver qu'il n'était pas

(1) Voir, par ex. POSCHMANN : *Die abendländ. Kirchenbusse*, p. 140.

(2) *Ibidem*, p. 225-226 — Dom CAPELLE appuie : « Si la pénitence privée a existé, elle fut évidemment d'application très fréquente... Les moralistes, qui s'efforçaient de régler l'usage de la pénitence publique et des moyens personnels de pardon, ne pouvaient manquer de recommander plus instamment encore l'exercice indispensable de la pénitence privée. Dans ces conditions, il est inadmissible que pour ces deux siècles [ve *et* vie], partout et toujours, on en soit réduit à deviner l'existence même de cette pénitence privée ou à la voir exprimée en passant, dans quelques bouts de phrases, comme si c'était là une chose honteuse ou tabou mystérieux » (*Recherches de Théol. ancienne et médiévale*, 1930 ; *bulletin de théol. anc. et méd.* n° 294, p. 761).

encore question d'une pénitence sacerdotale juxtaposée à la pénitence canonique ? (1)

Beaux raisonnements. Le malheur est qu'ils ne tiennent aucun compte des constatations faites pour la période antérieure à celle qui nous occupe en ce moment. Pour se les permettre ou se laisser impressionner par eux, il faut, en particulier, méconnaître ou ignorer les faits, dans lesquels nous est apparue dès l'abord la distinction de la pénitence publique et de ce que nous appelons la pénitence privée (ci-dessus, p. 234-244) : on ne saurait autrement faire tant de fond sur le cas de la pénitence proprement dite refusée au moment de la mort. Pour ruiner cette assurance et couper court à cette tentative de défi, ne suffit-il pas de la pratique que nous avons vue si nettement attestée par les décrets conciliaires et par la liturgie de l'Eglise d'Espagne ? Ceux-là mêmes auxquels, pour des motifs divers, est refusée la « pénitence », il est spécifié qu'on leur accorde la « *benedictio viatici* » (ci-dessus, p. 242-244) (2).

A cela près, cependant, c'est-à-dire à morceler l'histoire et à s'en tenir aux mots, il est bien vrai que ces sortes de raisonnements peuvent paraître concluants : nous-même n'avons-nous pas reconnu que les amateurs de formules juridiques se pouvaient aisément estimer autorisés à contester l'existence de la pénitence privée. Seulement, pour le redire une fois de plus, ce n'est pas ici matière à raisonnements de droit et la question qui importe n'est point si la pénitence privée se présentait dès lors comme une institution juridique et classée, possédant, parallèlement à celle de la pénitence publique, ses rites propres et distincts. Elle demeure uniquement celle que nous avons dite : y avait-il

(1) « Die Praxis der altkirchlichen Krankenbusse würde... für sich allein als Beweis dafür ausreichen, dass neben der kanonischen kirchlichen Busse kein anderes sacramentales Heilsmittel in Frage gekommen ist » (*ibid.* p. 226).

(2) Il est vrai, nous le savons déjà, que le Dr Poschmann ne croit guère à la valeur d'absolution attachée à cette « *benedictio viatici* », et c'est sans doute pourquoi (note précédente) il exclut que, pour les malades auxquels était refusée la « pénitence », il fût question d'aucun autre remède sacramentel (« *kein anderes sacramentales Heilsmittel* »). Mais nous nous sommes assez expliqué, dans notre première partie, sur le mal fondé de cette opinion

parfois, sous une forme ou sous une autre, rémission du péché par l'Eglise sans qu'il y eût pénitence publique ?

Aussi et après ce qui a été déjà dit plus haut, ne nous arrêterons-nous pas à discuter l'argument négatif auquel on s'attache si complaisamment. Tout au plus ferons-nous remarquer son caractère fallacieux, en le transposant de la pénitence privée à la pénitence publique elle-même.

D'où vient, demanderons-nous, que, dans leurs exhortations à la pénitence, les prédicateurs et les écrivains de l'antiquité accordent si peu de place à la nécessité de l'accomplir sous la direction et le contrôle de l'Eglise, afin de recevoir d'elle l'absolution sacramentelle de ses péchés ? Saint Jean Chrysostome, on le sait, n'y fait jamais allusion. A s'en tenir à ses sermons, on croirait qu'il a tout ignoré de la pénitence publique. De ses neuf *homélies sur la pénitence,* pas une ne décrit ni ne mentionne cette forme d'expiation et ne recommande ni ne signale cette manière d'en obtenir le pardon : la pénitence inculquée est toute de l'ordre subjectif ; le prêtre n'y apparaît ni pour l'imposer ni pour la conclure.

Les sermons du pape saint Léon procèdent de même. M. Poschmann (1) triomphe contre Mgr Batiffol de ce qu'on n'y trouve aucune allusion à la pénitence privée. Malgré son insistance à recommander la pénitence pour se préparer aux solennités pascales ; bien qu'il descende au détail de ses diverses pratiques : prière, jeûne, pardon des injures, aumône, le pontife n'a pas un mot pour recommander le recours au prêtre et à son absolution. Mais le silence ainsi constaté ne va-t-il pas au-delà de la pénitence privée ? La pénitence publique n'est pas mentionnée davantage comme étant requise pour le pardon des péchés graves. Si nous n'avions pas les lettres de saint Léon, nous le pourrions croire complètement ignorant ou désintéressé de la pénitence ecclésiastique : alors que sa correspondance le montre si profondément convaincu de son importance, d'où vient qu'il ne s'en explique jamais dans sa prédication ? Le pseudo-Lagarde (M. Turmel), reprenant un

(1) *Op. cit.* p. 219-221.

mot que Lea (1) avait appliqué à saint Ambroise, parle à ce propos d'antinomie (2). Soit : verbalement elle existe. Mais elle interdit de conclure du silence à l'ignorance.

Le cas de saint Ambroise n'est pas moins instructif. Depuis longtemps, il a publié ses deux petits livres *sur la pénitence*. D'un bout à l'autre, il s'y est occupé de la pénitence publique. Après avoir prouvé contre les Novatiens que l'Eglise a le droit et le devoir de lui donner son couronnement naturel en accordant la réconciliation à qui s'en est régulièrement acquitté, il a exhorté les pécheurs, non seulement à accepter ou à demander, mais aussi à accomplir loyalement cette expiation du péché qui doit leur en assurer le pardon. Or, le voici maintenant qui revient sur ce dernier sujet. Son commentaire — *enarratio* — du psaume 37 se présente comme un complément et presque une continuation des deux livres sur la pénitence. Lui-même le dit en propres termes dans la préface. Après avoir jadis recommandé la pénitence, il lui reste maintenant à indiquer comment elle doit se faire : « *De paenitentia duos jamdudum scripsi libellos... Quoniam in illis... adhortatio paenitentiae est, nunc quemadmodum paenitentia agi debeat exquirendum est* » (3). C'est donc bien encore, peut-on croire, de la pénitence publique qu'il va parler. Va-t-il, par conséquent, mentionner l'intervention de l'Eglise ? comment se demande ou s'impose la pénitence ? quelles observances liturgiques elle comporte ? à quel moment et de quelle manière s'en recueille le fruit, l'absolution ? Pas un mot n'est dit de tout cela, et, dans cette description de la pénitence, le silence sur le rôle du prêtre est complet et absolu. Faudra-t-il en conclure que saint Ambroise l'ignorait et ne connaissait que la pénitence accomplie par le pécheur en son particulier ?

Faudra-t-il conclure de même que saint Fulgence ignorait la pratique et la nécessité, tout au moins en certains cas, de la pénitence publique ? Nous avons de lui un traité

(1) *A history of auric. confession*, t. I, p. 114-115.
(2) *Rev. d'hist. et de litt. relig.* 1925, p. 144.
(3) PL 14. 1009 A.

en deux livres sur la *Rémission des péchés.* La pénitence à faire en ce monde y est indiquée comme en étant la condition indispensable ; pour être efficace, elle doit se faire dans l'Eglise catholique : voilà pourquoi hérétiques et schismatiques doivent venir à elle, s'ils veulent que leur pénitence soit fructueuse. Mais, pour eux comme pour les pécheurs en général, la pénitence ainsi recommandée ne paraît être qu'une pénitence subjective. Elle se traduit par les larmes et les aumônes (I. 22), mais elle consiste essentiellement dans le changement de vie (II. 15) et c'est par son zèle à accomplir de bonnes œuvres que le pécheur doit chercher à éteindre les dettes contractées pour ses crimes : « *Bonorum studio operum praeteritorum criminum merita superare contendat* » (II. 16) (1). Aucune allusion n'est faite à un rite pénitentiel quelconque ; même pour les apostats rebaptisés dans l'hérésie, que nous savons avoir été si universellement et si religieusement assujettis à la pénitence publique, Fulgence omet d'en mentionner la nécessité (I. 22). La seule fois où vient sous sa plume la formule usuelle d'une pénitence donnée par l'Eglise (*conversus ad paenitentiam in Ecclesia sibi dandam*) (2), il s'agit des hérétiques simples, pour lesquels, nous le savons, n'était pas exigée la pénitence publique

Voici donc, pour reprendre l'expression appliquée tout à l'heure au *De ecclesiasticis dogmatibus* de Gennade, voici un ouvrage de portée générale et spécialement consacré à la pénitence pour la rémission des péchés, où le silence est complet sur son aspect liturgique et sacerdotal. Dès là qu'elle s'accomplit dans l'Eglise, elle est efficace par elle-même, et l'auteur n'insinue nulle part que sa vertu de remettre le péché lui vienne d'ailleurs que de son mérite propre. Ici encore, faudra-t-il conclure de ce silence que saint Fulgence ignorait l'intervention du prêtre dans la rémission du péché ?

Pour les docteurs et les écrivains de la Gaule au VIe siècle, cette insistance exclusive sur la pénitence à accom-

(1) PL. 65. 567 A.
(2) I 24 (PL 65. 517 C).

plir par le pécheur lui-même suggère à M. Poschmann l'idée d'une influence plus ou moins consciente des doctrines semi-pélagiennes (1). La valeur propre attribuée aux œuvres de l'homme les aurait induits à se moins préoccuper des rites sacramentels. Cette suggestion trouve dans le cas de saint Fulgence une contre-épreuve qui lui est nettement défavorable. Ce disciple fidèle de saint Augustin, cet adversaire résolu de Fauste de Riez, aurait-il donc été lui aussi la victime inconsciente des idées semi-pélagiennes ? Autant que personne, il insiste sur les œuvres du pécheur et il semble n'attacher aucune importance aux rites sacramentels ou sacerdotaux dans la rémission du péché (2).

Le pape saint Grégoire le Grand n'en parle pas davantage (3). C'est donc bien décidément que ce silence n'a point la signification ou la portée qu'on lui attribue. Il dénote sans doute des habitudes de langage et de pensée qui contrastent avec nos préoccupations actuelles. On peut en déduire que le mot de pénitence évoquait surtout l'idée du travail à accomplir sur lui-même par le pécheur désireux de s'affranchir du péché et d'obtenir de Dieu qu'il lui fît grâce des châtiments encourus. On n'éprouvait pas le besoin de lui montrer comment l'Eglise y intervient ou de lui expliquer la manière dont elle en assurait ou aidait à en recueillir le fruit. Ceci était affaire aux prêtres, et le difficile à obtenir n'était point qu'on se prêtât ou se soumît aux rites accomplis par eux. Voilà pourquoi, sans doute, sermons et traités sur la pénitence ne s'y arrêtent pas.

(1) *Die abendl. Kirchenbusse*, p. 38 ; 104 sqq ; 111 sqq, etc.

(2) Göller : *Studien über das gallische Busswesen zur Zeit Cäsarius v. Arles*, p. 87, sans contester ces influences, note cependant que, d'une part, tous les théologiens semi-pélagiens ne montrent pas cette tendance à minimiser l'importance du facteur sacramentel et que, de l'autre, saint Césaire, sans avoir rien de semi-pélagien, insiste autant que quiconque sur le facteur moral et personnel. — Ici encore, on se sera trop pressé de bâtir sur quelques faits mal observés.

(3) Poschmann le reconnaît lui-même (*op. cit.* p. 265). La lettre XIV. 17 (PL 77. 1326 C), où il croit en reconnaître la mention (p. 261 et 264), n'est pas authentique : voir Jaffe 1334 et Ewald : *Regesta*, t. I, p. XXII. — On se demande après cela où sont ces « moralistes », dont parle dom Capelle (ci-dessus, p. 399, note 2), qui, se taisant sur la pénitence privée, « s'efforçaient de régler l'usage de la pénitence publique et celui des moyens personnels de pardon ».

Quoi que se plaisent aujourd'hui à imaginer ou à suggérer certains amateurs, la liturgie n'était nullement à la base de la prédication ou de l'enseignement religieux. On y procédait surtout par voie d'allusions scripturaires ; on s'y complaisait aux analyses psychologiques et morales ; mais, exception faite pour les catéchèses aux candidats au baptême, la description ou le commentaire des cérémonies de l'Eglise y occupaient peu de place, et de là vient qu'il soit si difficile d'en reconstituer le détail à l'aide des innombrables traités ou sermons qui nous restent de cette époque.

Voilà aussi, sans doute, par quoi s'explique le silence de ces sortes de documents sur la manière dont l'Eglise elle-même intervenait dans la pénitence pour procéder à la rémission des péchés. On peut, si l'on veut, en chercher ou en imaginer d'autres raisons. Mais il faut renoncer à celle que l'on se plaît à invoquer : les exemples que nous venons de citer interdisent de conclure que, pour ne pas parler de tel ou tel mode de pénitence, les écrivains et les prédicateurs du ve ou du vi^e^ siècle fassent preuve d'en ignorer l'existence.

III. — Démonstration positive

1. Le fait persistant de la réconciliation des hérétiques. — 2. Saint Avit appliquant les principes de saint Augustin : l'absolution de Vincomal. — 3. Autres faits du même genre en Gaule et approbation du pape Vigile. — 4. Quelques faits particuliers à Rome.

Cependant, pour qui admet cette existence, la tâche reste encore de la faire constater, et nous voici donc ramenés à la nécessité d'une démonstration positive. Est-il vrai qu'on ait tant de peine à découvrir les traces de la pénitence privée ?

Ce qui a été déjà dit pour la période antérieure à saint Léon suffirait à permettre de répondre que non. Les résultats de l'enquête menée jusque-là demeurent acquis. Même, s'il est avéré que l'usage existait à cette époque d'accorder,

pour des motifs divers, la rémission du péché sans en exiger l'expiation préalable par la pénitence publique, tout porte à croire qu'il n'a point disparu. Plus s'est accrue la difficulté de faire accepter la pénitence publique, plus, dans une Eglise où s'était si nettement affirmée la nécessité du pardon par le prêtre, on a dû se trouver amené à se contenter pour ce pardon d'une expiation moins rigoureuse.

Ceci, toutefois, est du raisonnement, et nous ne saurions oublier d'ailleurs que la pratique de la pénitence privée, telle que nous l'avons définie, nous est apparue dans une dépendance étroite à l'égard du zèle pastoral. Au cours de la période qui nous occupe maintenant, ce zèle, en beaucoup de régions, a connu de très longues éclipses ; l'action personnelle des prêtres sur les fidèles s'est heurtée à de très nombreuses et de très graves difficultés. La situation administrative s'est maintenue ; les fonctions officielles et proprement liturgiques ont été remplies ; mais les conditions sociales et politiques dans lesquelles s'est poursuivie la vie de l'Eglise auraient bien pu faire tomber en désuétude une pratique n'ayant rien d'une institution organisée. Attachons-nous donc aux faits et, plutôt qu'aux formules, regardons aux réalités.

C'en est une d'abord que la réconciliation persistante des hérétiques par l'imposition des mains. Le rite, nous le savons, en évoque à ce point celui de la réconciliation des « pénitents » qu'il se touve désigné par le pape saint Innocent I sous le nom significatif « d'image de la pénitence ». Et l'expression, en effet, est des plus heureuses : tout en manifestant le caractère pénitentiel de la réconciliation ainsi accordée, elle fait entendre qu'il ne s'agit cependant pas de la pénitence proprement dite ou publique.

Or, le sens pénitentiel ainsi reconnu à la réconciliation des hérétiques se trouve plus marqué que jamais à l'époque où nous sommes.

Saint Fulgence le dit en propres termes dans son *De remissione peccatorum*. « *Tunc*, écrit-il à propos des hérétiques baptisés hors de l'Eglise, *tunc accipient indulgen-*

tiam peccatorum, si ad... Ecclesiam... recta credulitate fuerint et contriti cordis humilitate conversi » (1). Et, pour les exhorter à chercher le pardon dans l'Eglise catholique, il leur rappelle et leur prouve qu'ils ne sauraient obtenir le pardon de leurs fautes en dehors de celle qui a reçu le pouvoir de lier et de délier :

« Ce qu'elle-même n'a pas délié en ce monde demeure à ce point insoluble qu'il ne saurait nullement être délié dans l'autre. Tout homme qu'elle ne délie pas demeure lié, et il n'y a aucune solution à attendre pour celui qui ne se convertit pas à la pénitence qui lui sera donnée dans l'Eglise » (2).

Le sens de la réconciliation accordée aux hérétiques apparaît donc ici on ne peut plus clair : pour saint Fulgence comme pour saint Augustin, sans comporter la pénitence publique, elle représente néanmoins une « pénitence donnée » ou imposée par l'Eglise et elle assure la rémission des péchés.

Tel est aussi, nous l'avons vu, le sens que lui attribue saint Grégoire le Grand. En demandant à l'Eglise de les réconcilier, les hérétiques lui demandent leur salut (3) ; le pardon dont ils ne sont pas dignes par eux-mêmes ils l'obtiennent de Dieu par ses prières (4) ; c'est à elle-même que Dieu veut faire remise des fautes qu'ils ont commises contre lui (5).

Nous avons donc bien là une première série de péchés, commis ou non après le baptême, dont le pardon s'accorde en dehors de tout assujettissement à la pénitence publique.

En voici un cas d'un autre ordre. Tout exceptionnel qu'il est, sa signification est considérable. On y saisit sur

(1) I. 23 (PL 65. 546 C).

(2) « *Qui non conversus ad paenitentiam in Ecclesia sibi dandam speraverit indulgentiam peccatorum* ». I. 24 ; (PL 65. 547 C). — A noter la formule « *paenitentiam dandam* » : n'était le cas envisagé, elle ferait croire à la pénitence publique. Invitation donc à regarder aux faits eux-mêmes.

(3) « A me salutem vestram per catholicam Ecclesiam postulate » (*Moral.* XXXV. 8, 12 ; PL 76. 756 C).

(4) « Eam qua per vosmetipsos digni non estis, veniam ejus a me precibus obtinete » (*ibid.*, 17 ; 760 A-B).

(5) « Ipsi volo dimittere id quod mihi in ipsa deliquistis » (*ibid.* 12 ; 756 C).

le fait la façon de procéder parfois à l'égard des pécheurs les plus coupables ou les plus endurcis. Nous avons entendu saint Augustin reconnaître que, pratiquement, l'évêque doit renoncer à imposer d'office la pénitence publique au pécheur qui, même connu et dénoncé, n'était point officiellement reconnu coupable et condamné. On eût voulu savoir de lui la ligne de conduite adoptée, en cas d'acquittement, à l'égard du coupable ainsi soustrait, faute de preuve, à l'expiation de la pénitence canonique. Renonçait-il pour autant à obtenir de lui quelque acte de pénitence permettant non seulement de le tolérer mais aussi de l'admettre à la communion ? Maintes fois il a parlé de l'indulgence à avoir pour certains caractères violents et farouches, qu'on briserait plutôt en essayant d'urger contre eux les sanctions prévues par la discipline en vigueur. Ici encore, on eût désiré le voir lui-même à l'œuvre dans des cas semblables pour se rendre compte s'il renonçait alors purement et simplement à absoudre ou s'il accordait quand même, et à quelles conditions, le pardon.

Or, ce que ses œuvres ne permettent pas de constater, la correspondance de saint Avit de Vienne, moins de cent ans après lui, nous le met sous les yeux.

Nous assistons d'abord à un jugement tel que le demandait saint Augustin. Un certain Vincomal — quelque grand propriétaire peut-être des montagnes du Dauphiné — a été dénoncé à l'évêque de Grenoble, Victurius, comme ayant épousé en secondes noces la sœur de sa première femme. L'accusateur, comme le demandait saint Augustin, ne s'est point borné à rapporter des bruits plus ou moins fondés ; des témoins nombreux ont été produits ; l'accusateur a soutenu sa dénonciation en présence de l'accusé et celui-ci a reconnu le fait. Aux yeux de l'évêque, le crime est « atroce »: autant vaudrait avoir la femme de son propre frère. Avant de prononcer cependant, il éprouve le besoin de consulter son métropolitain. A lui de déterminer la nature de l'expiation à imposer : « *Qua sit abstinendus conditione praecipite* ». Faut-il exiger que les deux coupables pleurent leur faute en continuant à vivre ensemble ou doit-on leur impo-

ser de se séparer (*sive ut pariter lugeant, vel si est indicenda sequestratio*) (1) ; quelle espèce de pénitence faut-il exiger d'eux (*vel qui modus paenitentiae*). Victurius s'en tiendra à sa décision : jusque-là il ne voit vraiment pas à quel parti s'arrêter. Si l'autorité de son métropolitain ne vient pas le tirer d'embarras, il tremble également d'écarter le coupable de la communion ou de l'y admettre (2). C'est dire que, jusqu'ici, la cause demeure entière : il n'y a pas eu d'excommunication.

La réponse du métropolitain est très ferme. Lui aussi condamne le mariage dénoncé et parle à ce propos « d'inceste ». Il n'y a donc pas à craindre de sévir. Sans être frappé d'un anathème irrévocable, cet homme doit être écarté quelque temps de l'Eglise (*interim ab Ecclesia sequestrari*). La durée même de cette union criminelle exige qu'il y soit mis fin. Si donc les deux coupables s'obstinent à vivre ensemble, l'évêque les frappera d'excommunication tous les deux, et elle durera jusqu'à ce qu'en acceptant la pénitence publique ils mettent fin à leur cohabitation ; mais, alors, par pitié pour eux et pour faire un exemple qui inspire une crainte salutaire, il leur accordera la grâce de la réconciliation (3). Cependant, ajoute le métropolitain en finissant, il vous appartient, vu la componction que manifesteront les coupables (*errantium perspecta compunctione*), d'adoucir les mesures de sévérité ainsi prescrites. Mais, s'ils sont vraiment contrits, peut-on douter qu'ils ne souscrivent aux conditions indiquées ?

Voilà donc le jugement rendu : sous peine d'excommu-

(1) L'opposition entre ces deux hypothèses en commande le sens. Nous donnons ici celui qu'indique Forcellini en renvoyant justement à ce passage : « *Sequestratio* = *separatio* v. gr. (*a conjuge germana*) ». Le métropolitain, dans sa réponse, emploiera aussi le mot *sequestratio* pour l'excommunication, mais il précisera : « *ab Ecclesia sequestrari* ».

(2) « Praeter ordinationem vestram de tali causa quid *pronuntiari* conveniat vix decerno. Communioni nempe eum *trepide* subtraho vel permitto, nisi auctoritate vestra roboratus exstitero » (*Victurius ad Avitum, epist.* 14 ; PL 59. 233).

(3) « Utrique, dum in tam infelici obstinatione persistunt, notam excommunicationis indicite, donec a consortio criminali publica paenitentiae professione dissuescant ; et tum, miserantibus vobis, ad timoris et correctionis exemplum, gratiam reconciliatonis accipiant » (*epist.* 15 ; P L 59. 234).

nication les deux coupables sont obligés de se séparer et d'accepter la pénitence publique (1). Tel est le droit, et telle la procédure régulière : ainsi voulait que l'on agît saint Augustin.

Mais voici le fait et il est des plus instructifs. Saint Avit se trompait singulièrement en croyant avoir affaire à de bonnes âmes toutes prêtes à reconnaître leur tort et à l'expier. La sentence d'excommunication intimée au coupable, celui-ci a protesté. Vincomal s'est fait conduire au métropolitain. Sans crainte et faisant tête, il s'est présenté à l'archevêque, qui s'est d'abord trouvé fort prévenu contre lui : comment prendre en pitié un homme si effronté ! Cependant, il ne faut pas le laisser se perdre par son obstination. Aussi, et sur le ton de l'exhortation plutôt que de la sévérité, saint Avit a-t-il essayé de lui faire comprendre la gravité de sa faute. Mais lui de se rebiffer et de se plaindre d'une rigueur si tardive : pourquoi avoir attendu trente ans à lui reprocher ce mariage ?

A ce coup, confie le métropolitain à son suffragant, je me suis senti désarmé. Tant d'impudence m'a vaincu.

> « C'est dans son intérêt, lui ai-je dit, que nous avions tardé à sévir ; nous aurions préféré lui laisser à lui-même le mérite de se repentir et de se corriger. Mais enfin, après tant d'années, alors que son âge lui commanderait de se restreindre dans l'usage des plaisirs légitimes, n'était-il pas juste qu'il se dégageât d'une situation criminelle ? »

Ici le vieillard rougit. Plus confus que contrit, il entra dans la voie des promesses et se montra disposé à éloigner de lui et à ne plus voir cette femme (*ab accessu aspectuque suo protinus coercendam*). Je l'engageai à vous le promettre et à vous demander, en vous exprimant le regret de sa conduite (*facti paenitens*), à être délié du lien [de l'excommunication] dont il avait été frappé (2).

Voici donc, conclut maintenant saint Avit en s'adres-

(1) La réserve finale cependant semble bien indiquer qu'en cas de bonne volonté de leur part l'une ou l'autre de ces deux obligations eût pu leur être épargnée ou tout au moins adoucie.

(2) « Ut vobis ista promitteret et, facti paenitens, eo se solvi quo ligatus fuerat postularet » (*Epist.* 16. PL 59. 234-235).

sant à l'évêque de Grenoble, la ligne de conduite qui me paraît à suivre. Contentez-vous d'avoir obtenu par votre censure cette séparation des coupables ; qu'il suffise à votre intervention d'avoir fait cesser le mal (*terminus mali*). Il est bien vrai que le passé de l'individu ne permet guère de se fier à sa promesse ; mais il a des intercesseurs qui se portent garants de son amendement ; on peut bien leur faire crédit pour l'avenir puisque c'est par égard pour eux qu'on pardonne le passé (*quibus intercedentibus, prior culpa laxabitur*).

C'est donc le pardon à accorder. Mais reste la question de la pénitence à exiger. L'évêque de Vienne, ici, distingue, et son langage devient d'une précision on ne peut plus instructive.

Le coupable devra être engagé à « faire pénitence », mais il ne faudra pas l'obliger à « accepter la pénitence » (*quod paenitentiam expectat, moneatur interim agerē, accipere non cogatur*). Ce qui revient à dire que, tout en exigeant de lui une certaine pénitence, on ne devra point lui imposer la pénitence officielle, la pénitence publique. Ce serait trop fort pour lui ; il n'en veut pas et il ne faut point le contraindre à accepter malgré lui ce qu'on devrait à peine lui accorder s'il le demandait (*Nec ingeratur laborioso, cum respuit, quod tam instabili animo vix committi debuerat, si petiisset*). C'est déjà bien assez de crimes pour ce malheureux et il ne faudrait point qu'à ses fautes charnelles vienne s'ajouter celle d'une révolte.

Voulez-vous mon dernier mot, termine enfin saint Avit : S'il renonce à son vice, accordez-lui le pardon (*suscipiatur ad veniam*). Sa pénitence sera d'éloigner de lui l'occasion du péché ; plus tard, quand il ne songera plus à pécher, il fera profession de pénitence (*patiatur paenitentiam, cum perdit peccandi occasionem ; profiteatur, cum amiserit voluntatem* » (1).

Telle est donc finalement la solution suggérée par le métropolitain de Vienne. Elle comporte très nettement le pardon de la faute sans l'accomplissement ni même l'ac-

(1) Ibid. 235 B.

ceptation de la pénitence publique, qu'en droit on aurait dû et qu'en fait on avait voulu lui imposer.

Tout entier à son idée d'une absolution restreinte à la peine ecclésiastique, le Dr Poschmann ne s'est attaché ici qu'à l'expression « *postularet eo se solvi quo ligatus fuerat* » et en a conclu que la décision dernière tendait seulement à relever le coupable de l'excommunication dont on avait cru tout d'abord à propos de le frapper (1). Mais la pensée de saint Avit ne s'arrête nullement à cette mesure d'ordre purement disciplinaire. L'objet de la « *venia* » qu'il engage à lui accorder est « le fait », dont il l'invite à se montrer pénitent (*facti paenitens*) ; « le mal », auquel on doit s'estimer heureux que l'excommunication ait mis fin (*mali terminus*) ; le crime, dont on attend seulement qu'il se dégage pour l'admettre au pardon (*excussus ab scelere, suscipiatur ad veniam*). Or, tout cela, ce n'est point la violation ou le mépris de la censure épiscopale : de violation il n'y en a pas eu ; Vincomal s'est borné à en référer au métropolitain de son évêque ; c'est la « faute première », celle-là même pour laquelle, en l'excommuniant, on avait voulu lui faire accepter la pénitence publique et qu'on lui remettra maintenant — « *culpa prior laxabitur* » — sans attendre qu'il soit disposé à subir cette expiation. Dès sa première lettre à saint Avit, l'évêque de Grenoble s'était montré prêt, si on le jugeait à propos, à admettre immédiatement le coupable à la communion (2) ; il le fera maintenant en même temps qu'il le relèvera de son excommunication, et le pardon qu'il lui accordera ainsi constituera très exactement ce que nous appelons l'absolution par forme de pénitence privée. Très explicitement, le document exclut qu'on puisse parler de pénitence publique. Celle-ci ne viendra que plus tard, et l'on ne saurait donc trop s'arrêter à ce

(1) *Die abendl. Kirchenbusse*, p. 122.

(2) Il n'en faut pas plus pour écarter le doute de Göller (*Studien über das gallische Busswesen*, p. 75, note), si le pardon ainsi accordé comportait l'admission immédiate à la communion... L'*a fortiori* est évident. Pour prévenir son doute, ne suffisait-il pas d'ailleurs des cas de réadmission à la communion sans pénitence publique relevés par lui (p. 118 et suiv.) dans Grégoire de Tours. La solution donnée par l'évêque de Vienne n'avait certainement rien d'inoui pour l'époque.

qu'a de suggestif la solution ainsi arrachée aux deux évêques par l'entêtement ou la faiblesse morale du vieux concubinaire.

En somme, et comme nous avons entendu saint Grégoire le dire des hérétiques, on ne lui a imposé comme pénitence que le sacrifice de son orgueil et de sa passion. Il a dû se soumettre à la loi de l'Eglise sur le mariage, qu'il avait prétendu braver. Mais, avec lui, et malgré les exigences normales du droit, pour ne pas le laisser se perdre, on a estimé nécessaire de s'en tenir à ce mode d'expiation. Son tempérament moral ne comportait point le remède plus rigoureux de la pénitence publique. Lui-même plus tard se rendra compte de la nécessité de compléter ainsi sa satisfaction ; mais, pour le moment, on ne le lui impose pas, et, comme on fait pour les malades en danger de mort, on lui accorde sans plus le pardon de sa faute.

On saisit donc ici sur le fait l'application du principe traditionnel rappelé par saint Augustin, que la pénitence à exiger doit se mesurer à la gravité des fautes mais aussi aux dispositions actuelles du pénitent. Il n'est point nécessaire pour cela de leur offrir le choix entre deux institutions officielles ou deux voies juridiques de pardon ; il suffit d'être l'administrateur sage et avisé d'un pouvoir donné pour sauver et non pour perdre les pécheurs. Dans le cas actuel, l'usage qui en est fait va jusqu'à la dispense totale de la pénitence publique ; l'omission en est d'autant plus remarquable qu'elle est consentie en faveur d'un pécheur public déjà officiellement condamné à la subir. S'il a suffi, pour la motiver dans ces circonstances, de la crainte de pousser à bout un vieillard vicieux, têtu et borné, il est bien permis de penser qu'un pasteur zélé et prudent ne l'eût point jugée moins à propos pour un pécheur n'ayant à expier que des fautes secrètes et faisant déjà preuve de par ailleurs d'un repentir sincère.

Nous verrons plus loin que telle était, en pareille occurrence, la ligne de conduite suggérée au clergé de cette époque par ses guides les plus autorisés : si le pécheur qui se confesse fait preuve de pénitence, il doit être délié sur

l'heure ; qu'il suffise pour le moment d'avoir noté la leçon d'ordre général se dégageant de la solution adoptée par l'évêque de Vienne dans le cas typique de Vincomal.

Cette solution, du reste, n'est pas aussi exceptionnelle qu'on pourrait le croire. Elle coïncide très exactement avec celle que nous avons vu (p. 244) adopter en Espagne pour l'ivrogne de Merida. Là aussi, c'est faute de trouver actuellement au coupable les dispositions voulues qu'on a renvoyé à plus tard la pénitence publique qu'il aurait méritée (*paenitentiam plenariam distulit*) ; mais, comme ici, on s'est appliqué à lui assurer le pardon divin. Vu le danger de mort où il se trouvait on lui a accordé le viatique (*tantumdem viaticam gratiam impertivit*). A la dénomination et, sans doute, au rite près, l'ivrogne et l'incestueux sont traités de même. Ni l'un ni l'autre n'étant mûr pour « la pénitence », on renvoie à plus tard de la leur accorder ou de la leur imposer ; mais à tous deux, moyennant pénitence, on accorde une absolution que nous disons de pénitence privée.

La même façon d'agir s'observe d'ailleurs à la même époque dans d'autres régions de la Gaule. Des situations analogues à celle de Vincomal n'étaient point rares parmi les Francs et les Burgondes convertis. Ils avaient une préférence marquée pour ces unions entre parents ou alliés, que l'Eglise, d'accord avec le droit romain, condamnait, au contraire, comme adultères et incestueuses. Aussi voyons-nous les conciles et les évêques de cette époque s'appliquer à en poursuivre l'extirpation.

Fortunat, dans sa vie de saint Aubin d'Angers (1), et Grégoire de Tours, dans celle de saint Nicet de Trèves (2), rappellent ce que ces deux évêques eurent à souffrir des princes francs et de leurs leudes pour obtenir l'observation de cette discipline. Le concile d'Epaone, en 517 (can. 30), suivi en 535 par celui d'Auvergne (can. 12) et en 538 par celui d'Orléans (can. 11), prescrit l'excommunication contre ceux qui, comme Vincomal, auront épousé la sœur de leur première femme. Comme saint Avit, il déclare que le par-

(1) 18 (PL 88. 485-486).
(2) *Vitae Patrum* 17. 2 (PL 71 1089 ; éd. Krusch, p. 729.

don de cette sorte d'adultère ne saurait être accordé qu'à condition de la séparation des conjoints : « *Incestis conjunctionibus nihil prorsus veniae reservamus, nisi cum adulterium separatione reparaverint* ». Mais c'est ici, également, la seule réparation exigée. On songe si peu à imposer l'acceptation de la pénitence publique que le même concile d'Epaone réserve en propres termes, pour les coupables ainsi pardonnés, la liberté de contracter après coup un mariage légitime : « *Sane quibus conjunctio inlicita interdicitur, habebunt ineundi melioris conjugii libertatem* ».

Loin de songer à leur imposer la continence exigée des « pénitents » proprement dits, on voit par la vie de saint Aubin (*loc. cit.*) que bon nombre d'évêques se montraient, au contraire, fort accommodants pour cette sorte de pécheurs. Et, de fait, le concile d'Epaone avait spécifié que sa législation laissait intactes les situations acquises ; il ne parlait que pour l'avenir. Le concile d'Orléans, en 538, fait de même. Tout en maintenant l'obligation de la séparation comme le remède indispensable à ces adultères incestueux — « *non prius in communione recipiantur quam incesti adulterium... separatione curaverint* » (*can. cit.*), — il réserve expressément le cas des nouveaux convertis, qui auraient contracté ces sortes d'unions soit avant leur baptême, soit par ignorance des canons ecclésiastiques qui les proscrivent : c'est à l'évêque du lieu, seulement, qu'il appartiendra d'examiner s'il y a eu ignorance ou contumace (1).

Or, ce que décidaient ainsi les évêques de Gaule, l'évêque de Rome, à la même heure, le leur écrivait équivalemment de son côté.

Tandis, en effet, que le concile d'Orléans précisait le mode d'application d'une loi si difficile à faire observer, le roi Théodebert était en instances auprès du pape pour s'informer exactement de la « pénitence requise pour se purifier du crime d'avoir épousé la femme de son frère ». Sans

(1) « In episcopi discussione consistat... utrum ignoranter ad inlicita conjugia venerint an per contumaciam » (*éd.* MAASSEN : MGH, p. 26).

doute avait-il été poussé à cette démarche par la sévérité de saint Nicet de Trêves en cette matière (1). La réponse qui lui fut envoyée fut communiquée par le pape Vigile à saint Césaire d'Arles. Elle était accompagnée d'une lettre particulière à ce dernier, qui nous est parvenue et où se lisent les instrutions données au vicaire pontifical en Gaule sur l'usage ou l'application à faire de la réponse transmise au roi franc.

« Sans doute, on a eu soin de lui indiquer qu'une faute pareille ne saurait être expiée sans une grande contrition. Mais, et nous ne doutons point que votre charité ne le sache, c'est plutôt aux évêques qui sont sur les lieux d'examiner le mode de pénitence à imposer. Aussi, est-ce à votre propre appréciation que nous avons cru devoir laisser le soin d'examiner si la componction du coupable mérite un adoucissement du remède à imposer pour le pardon. Votre charité, par conséquent, aura d'abord à se rendre un compte exact de toutes les circonstances du fait et de la componction du pénitent lui-même; après cela, elle aura bien soin d'avertir le glorieux roi notre fils qu'il y a à observer le temps prescrit (2) et de lui demander qu'à l'avenir le fait ne se reproduise pas. Mais ce à quoi il faut veiller surtout, c'est que le coupable ne retourne pas à son vomissement ; aussi les deux conjoints doivent-ils se séparer et habiter désormais à part afin que puisse être écarté le soupçon d'une persistance dans la faute » (3).

La séparation des coupables, telle est donc ici encore et en dernière analyse la seule condition absolue mise au pardon. Saint Césaire et les évêques auxquels il devait transmettre ces instructions n'ont pas pu s'y méprendre. En les laissant eux-mêmes juges des circonstances du fait et des adoucissements de peine qu'elles pouvaient permettre, on leur laissait assez entendre que telle paraissait pouvoir ou devoir être la seule pénitence à exiger. Quelle qu'ait été la teneur de la réponse faite au roi lui-même, les évêques étaient ainsi avertis qu'ils pouvaient se contenter de ce désaveu de la faute.

(1) Jaffe 906 ; *éd.* GUNDLACH (MGH, *epist. merov. aevi* I, pp. 57-58 ; PL NORY : *Saint Césaire d'Arles*, p. 164).

(2) « *De temporis observatione non omittat instruere* ». Il s'agit sans doute du moment où a été contractée l'union, avant ou après le baptême : voir le canon 21 du concile d'Orléans.

(3) Jaffe 906 ; *éd.* GUNDLACH (MGH, *épist. merov. aevi* I, p. 57-58) ; PL 69. 21.

L'absence, en tout cas, dans la lettre à Césaire, de toute allusion à la pénitence publique, jointe à son insistance finale sur ce qui doit être la condition absolue du pardon, autorise à croire qu'à Rome comme en Gaule on prenait son parti de l'accorder à ce prix, et il n'en faut pas davantage pour constituer ce que nous appelons la rémission du péché par voie de pénitence privée (1).

Mais, puisque nous voici à Rome, restons-y. Là aussi, à cette époque, se constatent plusieurs cas particuliers de ces absolutions sans pénitence publique.

Nous avons déjà cité (p. 238), sous le pape Félix III, le cas des adolescents formellement exemptés de la pénitence publique et reçus à la communion après une simple imposition des mains. Le document qui les concerne a déjà retenu notre attention, et il y a là plus qu'un de ces bouts de phrase, dont on parle avec dédain, où l'on serait réduit à dénicher une mention de la pénitence privée. L'intention s'y affiche, au contraire, en toutes lettres, d'absoudre en évitant d'imposer la pénitence publique ; et les motifs avoués de cette procédure sont du même ordre que ceux qui porteront saint Avit à épargner ce traitement de rigueur à Vincomal : la fragilité et l'inconstance des volontés faisant craindre de leur tendre comme des pièges et de mettre hors d'état de recourir ultérieurement à l'expiation solennelle, si elle devenait nécessaire. Les mêmes préoccupations faisaient donc adopter en de çà et au delà des Alpes les mêmes solutions.

Les registres de saint Grégoire le Grand nous font connaître d'autres atténuations du même genre.

Voici, par exemple, en Sardaigne et en Corse, des chrétiens qui se laissent entraîner aux pratiques superstitieuses ou idolâtriques des païens qui les entourent encore. Pour

(1) On pourrait objecter que le pape et les conciles francs n'avaient ici en vue que la levée de l'excommunication, que le pardon au for externe : on rendait la communion sans songer à remettre la faute elle-même. Mais cette interprétation se heurterait à ce qui a été déjà dit de la réconciliation ; elle méconnaîtrait aussi la portée du pardon envisagé dans le cas de Vincomal, et le sens de la demande faite au pape par le roi Theodebert : c'est bien la faute elle-même dont il demandait le mode de pénitence et de guérison.

les en détourner, le pape compte avant tout sur les instructions et les exhortations de l'évêque, et il écrit à celui de Cagliari qu'il ait à s'y appliquer. Mais il ajoute aussi qu'en cas d'obstination de la part des coupables, il ne doit pas hésiter à sévir contre eux. S'il s'agit d'esclaves, il faut les châtier et recourir aux verges afin de les amener à se corriger eux-mêmes (« *verberibus cruciatibusque, quibus ad emendationem pervenire valeant* »). Si l'on a affaire à des chrétiens de condition libre, pour les porter à la pénitence, on aura recours à la prison : « *Inclusione digna districtaque sunt in paenitentiam dirigendi* » (1). C'est tout. Malgré la nature et la gravité objective de fautes, qui, de soi, conformément à la tradition, mériteraient la pénitence publique, il n'en est pas question. Les coupables sont supposés d'esprit trop borné pour se rendre compte de l'importance de leurs actes ; ils font songer à ces hommes dont parlait saint Augustin, qui, malgré leur âge et leur vie passée dans le christianisme, restent, du point de vue moral, à un tel degré d'ignorance que leurs fautes les plus graves doivent être traitées comme des fautes de faiblesse et d'ignorance. Aussi le pape prescrit-il, en somme, de leur appliquer une *castigatio* comme celle dont parle Tertullien : quelques bons coups de verges pour les esclaves et, pour les hommes libres, un peu de prison, ce sera la meilleure manière de les amener à conversion.

(1) Jaffe 1731 ; éd. Hartmann IX. 204 ; t. II, p. 192 (PL 77. 200 B-C). M. Poschmann (*op. cit.* p. 264-265) se demande s'il n'y aurait pas ici une allusion à l' « *inclusio* » des pénitents pendant le carême, dont parle le sacramentaire gélasien. Ce serait un indice de plus qu'il s'agit ici, pour les chrétiens de condition libre, de la pénitence publique ; les verges en seraient l' « *ersatz* » pour les esclaves. — Mais l' « *inclusio districta* », dont parle ici le pape, n'a rien de liturgique et c'est la prison qui est un « *ersatz* ». Les verges et les châtiments corporels ne pouvant pas être infligés aux hommes libres, elle en tient lieu pour eux ; mais rien n'indique que la pénitence publique soit plus en vue pour les uns que pour les autres. La « pénitence » à laquelle on compte que la prison décidera les hommes libres correspond à « l'amendement » qu'on se promet des verges pour les esclaves. Comme le dit le pape en terminant la phrase consacrée aux hommes libres, puisque les paroles ne suffisent pas à détourner ces gens-là des pratiques superstitieuses qui les mènent à la mort, on espère qu'une coercition corporelle réussira à leur faire recouvrer la santé : « *cruciatus saltem corporis ad desideratam mentis valeat reducere sanitatem* ».

Mêmes principes et même ligne de conduite dans une lettre à l'évêque de Corse. Là aussi, des chrétiens sont revenus au culte des idoles : effet de la négligence, écrit le pape, ou effet de la nécessité, d'une contrainte sans doute exercée par des maîtres païens. Aussi prévoit-on qu'il suffira d'une pénitence de quelques jours pour les ramener à la foi : « *festinet, cum indicta paenitentia aliquantorum dierum, ad fidem reducere* » (1). Ce que devra être cette pénitence, le pape ne le dit point et ce sera à l'évêque de la déterminer. Mais rien, dans les termes employés, n'indique qu'on ait en vue la pénitence liturgique et solennelle. Les conditions dans lesquelles se sont trouvés ces apostats ressemblent trop à celles des chrétiens de la Sardaigne pour ne pas leur avoir donné droit au même traitement et une autre lettre de saint Grégoire va nous donner une idée du mode de pénitence qu'il envisageait pour ces sortes de gens.

Il s'agit cette fois des chrétiens de l'île de Malte. Des faits graves se sont produits là, dont les principaux responsables semblent être l'évêque avec un certain nombre de ses prêtres et de ses diacres. Le pape demande donc à l'évêque de Syracuse de procéder à une enquête. Si les faits dont on a parlé sont réels, l'évêque Lucillus devra être déposé ; les prêtres et les diacres qui ont été ses complices le seront aussi et auront en outre à faire pénitence dans un monastère. Quant aux laïques, qui ont également trempé dans l'affaire, il n'est point question pour eux du mode officiel de l'expiation. La lettre porte seulement qu'ils devront être exclus quelque temps de la communion et que « des litanies et des prières » devront leur être prescrites afin qu'ils se « purifient eux-mêmes dans les larmes de la souillure contractée. Suivant la manière dont ils feront cette pénitence (*secundum modum paenitentiae*), l'évêque décidera du moment où pourra leur être rendue la communion » (2).

Pour eux, par conséquent, il n'est nullement question de pénitence publique et l'absolution très réelle que sera leur

(1) *Reg.* VIII. 1 ; Jaffe 1488 (*éd.* Hartmann, t. II, p. 1 ; PL 77. 903 C).
(2) *Reg.* IX. 25 ; Jaffe 1549 (éd. Hartmann, t. II, p. 58 ; PL 77. 1000 B).

réadmission à la communion (1) répondra donc très exactement à ce que nous appelons la pénitence privée (2).

Ces quelques faits suffisent, croyons-nous, à donner une idée de la latitude dont on jouissait et dont on usait à l'époque de saint Grégoire le Grand, dans le choix de la pénitence à imposer aux pécheurs. Il s'en faut que l'expiation solennelle de la pénitence publique fût la condition mise au pardon de toute les fautes entraînant l'exclusion de la communion et les documents attestent d'autre part qu'après en avoir été ainsi écarté on n'y était pas admis de nouveau, la pénitence achevée, sans une décision de l'autorité compétente ; c'est donc bien qu'on recevait alors une absolution.

---

(1) Rien n'indique qu'elle ait dû se faire attendre longtemps. Il est bien prescrit à l'évêque, comme dans tous les cas semblables, de veiller à ce que, en cas de péril de mort, le viatique ne soit pas refusé à ces coupables ; mais la même réserve se trouve dans une lettre analogue (*Reg.* IX. 1 ; Jaffe 2525), portant une excommunication de deux mois.

(2) M. Poschmann (*op. cit.*, p. 264) reconnaît lui-même qu'on ne saurait songer ici à la pénitence publique et ce n'est point parce que le pape ne dit rien du mode dont devra se faire la réadmission à la communion qu'on aurait le droit d'écarter l'idée d'une absolution à recevoir à ce moment-là. Nul doute, en effet, que ces excommuniés, s'ils se fussent trouvés dans le cas de recevoir le viatique avant la fin de leur excommunication, n'eussent reçu en même temps la « *benedictio* » qui l'accompagnait : la lettre analogue de IX. 1 (Jaffe 2525) porte l'expression « *benedictio viatici* ». Ce qu'ils eussent reçu alors, ils le recevaient normalement lors de leur retour à la communion.

CHAPITRE VI

LA GÉNÉRALISATION DE LA PÉNITENCE PRIVÉE

I. — Directives et pratiques pastorales

1. La théorie de saint Grégoire sur l'absolution immédiate : application par lui-même ; ligne de conduite tracée aux prédicateurs. — 2. Concordance de la pratique constatée en Gaule. — 3. La théorie de Jean Pomère.

Les faits cités dans le chapitre précédent suffiraient à établir que de saint Léon à saint Grégoire l'on a continué dans l'Eglise à se reconnaître et à exercer le pouvoir d'absoudre sans imposer la pénitence publique. Mais il y a plus ; tout comme à la période précédente, on y constate des doctrines et des faits d'ordre général qui aident à comprendre la place occupée dans la vie des chrétiens par la pénitence privée. Saint Grégoire le Grand en particulier ne fait pas que la prescrire à l'occasion. Il énonce sur la manière de traiter les pécheurs qui confessent leurs fautes des principes qui autorisent ou engagent à leur pardonner sans les astreindre à l'expiation solennelle.

Revenons à son commentaire du « *quorum remiseritis* » dans la 26[e] de ses homélies sur les Evangiles. Nous en avons déjà parlé pour établir le sens attaché par lui à l'absolution du prêtre : bien loin qu'elle se borne à relever de la peine ecclésiastique infligée d'abord au pénitent, elle lui assure la remise de la « peine » ou du « supplice », dont Dieu lui-même aurait frappé sa faute. En ce sens, avons-nous dit, saint Grégoire entend bien que « délier » le pécheur soit réellement, de la part du prêtre qui l'absout, lui remettre son péché. Mais nous devons ajouter maintenant qu'il ne conçoit nullement cette absolution comme de-

vant être, en toute hypothèse, consécutive à l'expiation solennelle, à laquelle le prêtre l'aurait d'abord condamné en le « liant » ou en lui « retenant » son péché.

Assurément, et personne ne songe à le contester, à ses yeux comme à ceux de toute l'antiquité chrétienne, la réconciliation accordée après la pénitence publique était une véritable absolution : après avoir « retenu » ou « lié », on « remettait » ou « déliait ». Mais, ici même, où il s'explique à fond sur la façon régulière d'exercer ce double pouvoir, saint Grégoire exclut nettement que celui de délier ou de remettre ne se doive exercer que postérieurement à celui de lier ou de retenir. C'est dès l'abord, quand le pécheur se présente à lui, qu'il y a lieu, pour le prêtre, de juger s'il doit user de l'un ou de l'autre, et donc l'hypothèse est formellement envisagée du pécheur absous ou délié sans avoir d'abord été lié. Sur ce point, le langage de saint Grégoire est aussi clair et aussi ferme que possible.

Nous savons où va sa préoccupation première dans tout ce passage de son homélie : à dénoncer et à prévenir l'arbitraire des jugements rendus par les évêques en vertu de leur pouvoir de lier et de délier, mais surtout à les mettre en garde contre l'illusion qu'il suffise d'une absolution donnée à l'aveugle pour assurer la rémission de la faute ; elle ne peut avoir cet effet qu'autant qu'elle est accordée dans les conditions voulues par le Christ, et c'est ainsi que le pape est amené à préciser ces conditions.

La règle générale, d'abord, est de ne choisir entre « lier » ou « délier » qu'après avoir examiné tous les éléments de la cause : « *Causae pensandae sunt, et* TUNC... *potestas exercenda* ». Comme ces éléments sont de deux ordres, la faute elle-même et la pénitence qui a suivi, si l'on veut n'absoudre — ne délier — que ceux que Dieu a visités par la grâce de la componction, tous deux doivent être pris en considération : « *Videndum est quae culpa praecessit aut quae sit paenitentia secuta post culpam* ». Cependant, il apparaît tout de suite que le critère décisif est celui de la pénitence déjà accomplie ou de la componction produite dans l'âme par la grâce divine.

Le pape, en effet, passant à la justification de sa doctrine par le symbole de la résurrection de Lazare, répète encore une fois qu'il serait vain de prétendre « délier », sans plus, un pécheur, que Dieu n'aurait point déjà rappelé lui-même à la vie. De là vient, pour le pasteur, la nécessité de ne songer à délier que ceux dont il peut se rendre compte que Dieu lui-même les a ressuscités. C'est dire que, loin d'être « déliés » sur le champ, les autres doivent être « liés », c'est-à-dire frappés d'une peine ayant pour but de les acheminer à la componction. Mais, il ne s'agit pas ici de ceux-là et saint Grégoire, pour le moment, est tout au pécheur que l'on peut « délier » immédiatement (1). Puisqu'il faut s'assurer pour cela du travail accompli déjà en lui par la grâce de Dieu, à quoi peut-on le reconnaître ? A l'accomplissement préalable de la pénitence publique ? Le pape n'y fait pas la moindre allusion. Il précise, au contraire, que la vivification requise se peut constater dès avant les bonnes œuvres à résulter de la conversion ; elle peut se manifester suffisamment dans l'acte du pécheur avouant lui-même sa faute : « *Quae vivificatio, ante operationem rectitudinis, in ipsa jam cognoscitur confessione peccati* ». En se reconnaissant ainsi coupable, il fait la preuve que Dieu l'a rappelé à la vie et l'a invité, comme Lazare, à sortir de son tombeau : « *Mortuus venit foras, cum peccator nequitias suas sponte confitetur* ». Comme firent pour Lazare ressuscité les disciples du Christ, les pasteurs de l'Eglise peuvent dès lors le « délier ». En somme, ils n'ont pas autre chose à lui demander pour cela : « *Veniat foras mortuus, id est, culpam confiteatur peccator ; venientem vero foras solvant discipuli* ».

Telle est, conclut alors saint Grégoire, la courte instruction que j'ai tenu à donner sur l'ordre à suivre dans l'absolution des pécheurs : « *Haec de solutionis ordine breviter dixerim* ». Comme le pouvoir de « lier », celui de « délier », demande à être exercé avec mesure et c'est ce qu'il a voulu

(1) Se souvenir qu'il vise aussi le cas alors fréquent des pécheurs accusés par des tiers au tribunal de l'évêque : ils étaient loin de toujours avouer.

rappeler aux pasteurs : « *ut, sub magno moderamine, pastores Ecclesiae vel solvere studeant, vel ligare* » ; mais le second est indépendant du premier et pas un mot, dans ce commentaire ne prescrit de « lier » avant de « délier ». Loin que la pénitence publique y soit présentée comme la condition indispensable de l'absolution, elle n'y est pas même mentionnée et saint Grégoire considère, au contraire, comme normal que le péché puisse être remis sans qu'il y ait lieu de l'imposer (1). La seule chose absolument requise à cet effet est la pénitence intérieure qui peut se manifester dans l'acte même de la confession.

Tel quel et entendu dans son sens le plus littéral, ce passage fameux pose donc réellement en principe la rémission du péché par la voie de ce que nous appelons la pénitence privée. Pour absoudre, le prêtre n'a qu'à s'assurer que, sous l'action de la grâce divine, le pécheur s'est réellement détourné du péché, et la confession du pécheur peut suffire à lui fournir la preuve de cette conversion.

Pour avoir cette valeur de signe, il est bien évident que la confession ne se réduit pas à une sèche et nue déclaration du péché commis. Saint Grégoire entend bien que le coupable manifeste ainsi sa faute : « *inequitias suas sponte confitetur* » ; il oppose son cas à celui du pécheur qui la cache dans le secret de sa conscience : « *culpam suam intra conscientiam abscondit* » (2). Mais ce qui compte par

(1) Entraîné par son interprétation de la pensée de saint Grégoire sur la valeur de l'absolution, le Dr Poschmann (*op. cit.* p. 255 sqq) aboutit, au contraire, à poser en principe qu'il n'y a de péché à être remis ou délié par l'Eglise que celui qui a été d'abord retenu ou lié par elle. Son tort a été de ne distinguer que deux acceptions des mots « *solvere* », « *absolutio* ». D'abord celle « d'acquitter » un accusé, en prononçant qu'il n'est pas coupable et qu'il n'y a pas lieu de le punir ; ensuite celle de délier ou d'absoudre de la peine infligée en liant le coupable. Mais il a omis de considérer le cas envisagé ici par saint Grégoire, où un pécheur très réellement coupable mérite par ses dispositions actuelles qu'au lieu de le « lier » on le « délie ». L'absolution ainsi accordée ni ne conteste qu'il y ait eu faute, ni ne suppose que la faute ait été d'abord retenue et ait fait lier le coupable par l'Eglise. Qu'on se rappelle le cas envisagé par saint Augustin (*sermo* 351) du pécheur qui, s'étant condamné lui-même au tribunal de sa conscience, vient demander aux prêtres qu'ils lui appliquent les clefs de l'Eglise : ce n'est qu'exceptionnellement, avons-nous vu, qu'est envisagée pour lui l'hypothèse de la pénitence publique.

(2) *Loc. cit.* 6 (PL 76. 1201). Sans qu'il soit dit ici de quelle manière

dessus tout à ses yeux et lui fait reconnaître dans la confession la preuve d'une réelle componction, c'est l'humilité sincère dont elle s'accompagne.

Il ne suffit pas que l'on se dise pécheur : combien font tout haut profession de l'être, qui se rebiffent et s'indignent aussitôt que les pasteurs de l'Eglise veulent les traiter comme tels ! (1). Ceux-là, leur confession est trompeuse ; mais celui qui, se reconnaissant vraiment coupable, vient trouver le prêtre pour être délié de sa faute et s'abandonne à cet effet au jugement qui sera porté sur lui, celui-là, oui, fait bien la preuve que la grâce de Dieu l'a touché. Autant saint Grégoire se défie de certaines protestations de culpabilité (2), autant il proclame la valeur et le mérite de l'humble confession par laquelle on renonce à se justifier soi-même, et l'on professe avoir besoin d'être purifié par autrui.

Voilà le sens où l'humilité de la confession est pour le pécheur ce que fut pour Lazare la sortie du tombeau, le retour à la lumière : « *Cuique peccatori jam exordium illuminationis est humilitas confessionis* » (3).

Aussi saint Grégoire n'hésite-t-il pas à la mettre sur le même pied que la pratique des autres vertus :

« Que d'autres, écrit-il à propos de la protestation que fait Job de n'avoir jamais dissimulé ses fautes, que d'autres admirent sa chasteté et sa continence, son intégrité, son esprit de justice et son indulgence ; pour moi, je n'admire pas moins en lui cette humble confession de ses fautes que ses sublimes vertus. Je sais, en effet, qu'il y a souvent plus à se vaincre pour manifester les péchés commis que pour éviter de les commettre » (4).

se produit cette manifestation du péché, puisqu'elle doit permettre au prêtre de décider s'il y a lieu de « délier », il est bien évident qu'elle s'adresse d'abord et par-dessus tout à lui. Ailleurs, et en se référant de même à l'exemple de Lazare, saint Grégoire en parle comme d'une confession orale : « *Ab excusatione atque occultatione peccati ad accusationem suam ore proprio exire provocatur* » et il invoque, à ce propos, la parole de saint Jacques . *Confitemini alterutrum peccata vestra* » (*Moral.* XXII. 15, 31 et 32 ; PL 76. 232 A et B).

(1) *Moral. loc. cit.* 33 (232 C-D).

(2) *Ibid.* C.

(3) *Ibid.* 31 (231 C).

(4) *Ibid.* 34 (233 B). On voit là, pour le noter en passant, s'il était nécessaire d'attendre les moines irlandais pour exhorter à la confession des fautes et pour en reconnaître la valeur d'expiation.

Telle est donc la confession qui, sans plus, garantit à saint Grégoire l'aptitude du pécheur à être délié par le prêtre.

Or, la théorie ainsi exposée, nous le voyons qui la met lui-même ou qui recommande aux prêtres de la mettre en pratique. En voici un exemple d'ordre tout à fait personnel.

Un diacre, Félix, s'était laissé prendre aux protestations élevées en Occident contre le second concile de Constantinople et la condamnation des *Trois Chapitres*. Sans être tombé dans l'hérésie ni avoir dévié de la foi catholique, écrit saint Grégoire, il s'était engagé dans le schisme, qui durait encore en Istrie. Mais il a eu l'occasion de venir à Rome et il a vu le pape. Celui-ci, Dieu aidant, lui a fait entendre raison, mais, pour l'admettre à la communion, il ne lui en a pas demandé davantage ; il lui a suffi de le voir reconnaître son erreur. C'est toute la réparation de la faute qu'il en a exigée. « *Recepta a nobis, juvante Domino, ratione, excessum suum, recepta Dominici corporis communione, correxit* ». Il a eu égard à sa bonne foi (*quasi rectae studio intentionis erravit*) ; sa faiblesse et sa misère lui ont fait pitié (*imbecillitati ejus atque necessitatibus consulentes*), et maintenant il l'envoie à l'évêque de Syracuse pour qu'il l'accepte, si possible, dans son clergé (1).

Voilà bien le pardon accordé sur le vu de l'aveu que fait le coupable de s'être mis en faute. Saint Grégoire ne comprend pas que des évêques ou des prêtres, fiers de leur intégrité ou de leurs mérites personnels, se refusent à accueillir ainsi les pécheurs. « Ils les dédaignent, dit-il, et, comme faisait le pharisien pour la femme pécheresse, ils se refusent à les prendre en pitié malgré l'aveu qu'ils font de leurs fautes » (2).

C'est dire qu'au lieu de les « délier » ou de les absoudre, ils les « lient » ou les condamnent et que, comme en exprimait le regret l'homélie sur la manière d'exercer ce double pouvoir, ils s'inspirent des caprices de leur volonté au lieu

(1) *Regest.* IV. 14 ; Jaffe 1285 (Hartmann, t. I, p. 247 ; PL 77. 684).
(2) *In evang. hom.* 33. 3 (PL 76. 1240 C).

d'avoir égard à la cause elle-même : « *In solvendis ac ligandis subditis, suae voluntatis motus, non autem causarum merita sequntur ;... sua vel odia vel gratiam sequntur* » (1).

Lui, nous venons de le voir, procède tout autrement ; il n'attend pour « délier » que d'avoir amené le coupable à reconnaître son tort. Et la ligne de conduite qu'il trace aux prêtres, en cette matière, est aussi toute différente.

Loin qu'il doive leur paraître onéreux d'avoir à verser des larmes sur les pécheurs convertis (*nec laboriosum debet esse doctoribus pro conversis peccatoribus lacrimas fundere*) (2), ils doivent, au contraire, se considérer comme ayant atteint le but de leur prédication et de leur enseignement lorsqu'ils voient un grand nombre de leurs auditeurs prendre conscience de leurs fautes — « *multi... quanta vel qualia mala perpetraverint recognoscunt* ». — Venant alors à celui qui les a ainsi éclairés, ils se reconnaissent coupables et lui demandent d'intercéder avec ses larmes pour leurs péchés afin d'effacer ainsi par sa prière le mal que sa parole leur a révélé... (3)

« Une fois, [en effet], que les pécheurs se mettent à confesser les fautes qu'ils ont commises, et, par leur confession, à s'en détourner ainsi qu'à s'en punir par leurs larmes, le devoir des saints docteurs est de s'appliquer à prier pour eux et de porter ainsi à la table du Seigneur les viandes du sacrifice (4) ». Car, c'est là ce qu'il font, lorsque ayant amené « les pécheurs à se pénétrer de componction et à confesser [leurs fautes], ils offrent à Dieu leurs prières pour eux et lui demandent le pardon pour leur vie charnelle » (5).

Ces prières, que les pécheurs, quand ils confessent leurs

(1) *Loc. cit.* (PL 76. 1200 B).
(2) *In Ezech. hom.* 9. 21 (*ibid.* 1058 A).
(3) *Ibid.* 20 (1056 C) : voir le texte cité plus haut, p. 108.
(4) « Cum jam confiteri coeperint mala quae commiserunt, atque confitendo relinquere et fletibus punire, necesse est ut doctores sancti pro eorum peccatis sollicite exorent, quatenus mensae Domini carnes oblationis portent » (*ibid.* 21 ; 1057 D).
(5) « Doctores enim sancti, cum pro compunctis peccatoribus atque confitentibus omnipotenti Deo preces fundunt, per hoc quod veniam pro carnali eorum vita postulant, mensae Domini carnes oblationis portant » (*ibid.* 1056 C).

fautes, sollicitent des prêtres afin d'en obtenir l'effacement, nous avons dit plus haut (p. 108-109) qu'il s'impose d'y reconnaître des prières d'absolution. Mais, ce qu'il faut observer maintenant, c'est qu'elles se présentent comme suivant immédiatement l'acte de componction qui fait tomber ces pécheurs aux genoux du prêtre pour se reconnaître coupables et implorer son intervention auprès de Dieu.

Nous voyons donc se réaliser ici ce que prescrivait l'homélie sur le pouvoir de lier et de délier. A la vue de l'action de la grâce sur ces âmes, le prêtre peut se rendre compte qu'il y a lieu pour lui de « délier », et le pardon qu'il leur assure ainsi leur est donc accordé sans qu'ils aient été « liés » par lui ou qu'ils aient été mis en demeure de se soumettre d'abord à la pénitence publique. La pratique pénitentielle, qui se reflète dans ce tableau du ministère des prêtres auprès des pécheurs convertis, correspond donc très exactement à la théorie qui en a été faite ailleurs : de part et d'autre l'absolution se présente comme suivant normalement l'absolution, et l'existence de la pénitence privée à l'époque de saint Grégoire le Grand nous apparaît ainsi comme doublement garantie.

Elle l'est encore, croyons-nous, par ce que rapportent les biographes de saint Hilaire d'Arles et de saint Nicet de Trêves des fruits de pénitence obtenus par leur prédication. Nous en avons déjà (p. 109-110) signalé le parallélisme avec le programme tracé par saint Grégoire aux prédicateurs. Là non plus, en effet, aucune allusion n'est faite à une expiation préalable et prolongée (1) et, non moins que dans les

(1) L'expression du biographe de saint Hilaire « *quotiescumque paenitentiam dedit* » ferait bien croire à l'imposition de la pénitence publique, et c'est ainsi que l'entend POSCHMANN (*op. cit.* p. 227-229). Mais le contexte exclut une signification aussi précise. L'imposition de la pénitence publique ne comportait pas normalement de sermon ; la cérémonie n'en était pas aussi fréquente qu'il apparaît ici : « *Quotiescumque... saepe die dominico* » ; la pénitence publique, de plus, ne s'offrait pas ainsi à tout venant (*ad eum turba varia confluebat ; volabat ad ejus castigationem quicumque adesse volebat* —]ou mieux : *valebat*[) — ; surtout, elle n'aboutissait pas ainsi d'emblée à la prière avec imposition des mains, qui en assurait le fruit et où donc se devrait reconnaître, ici, la réconciliation finale. Il faudrait dire, autrement, que cette pénitence publique n'en était plus une : à peine reçue, elle était accomplie. Au nom

homélies du pape, la prière sacerdotale destinée à assurer le pardon suit de près ou immédiatement la confession.

On pourrait, il est vrai, se demander si cette confession était bien toujours une confession individuelle et si les biographes des deux saints évêques de Gaule ne feraient point songer plutôt à des confessions collectives et globales. C'est l'ensemble des assistants qui, à la voix de ses apôtres, apparaît tout saisi de componction ; c'est au moment même que, se reconnaissant dans la peinture faite par eux de leurs vices ou de leurs crimes, les pécheurs se confessent coupables et implorent le secours de la prière sacerdotale. Ces formes de confession et d'absolution, quelque étranges qu'elles nous paraissent, n'ont rien d'invraisemblable et il y aurait, au contraire, plus que de l'anachronisme à s'imaginer les fidèles du v[e] ou du vi[e] siècle procédant, pour recevoir l'absolution, à un examen de conscience comme celui auquel sont formés dès leur jeunesse les fidèles d'aujourd'hui.

Toutefois, le raccourci même de ces récits interdit d'en conclure rien de ferme pour le mode de la confession qui y est mentionnée ou supposée. On remarquera donc seulement que rien n'en exclut le caractère individuel et, comme, d'autre part, on constate à cette époque l'usage de recourir ainsi au prêtre pour s'assurer le pardon de ses péchés, on admettra plutôt qu'il convient de le lui reconnaître.

De ces sortes de recours avec confession plus ou moins spontanée, la réconciliation par saint Grégoire le Grand du diacre Félix nous a déjà mis un exemple sous les yeux. C'en est un aussi que celui de Vincomal aux évêques de Grenoble et de Vienne. Mais saint Grégoire de Tours nous en

près, elle eût été très exactement ce que nous appelons la pénitence privée.

N.-B. — Les deux passages de la vie de saint Nicet de Trêves, que nous avons rapprochés plus haut (p. 110-111) de cette relation, confirment qu'on ne saurait reconnaître ici la pénitence publique. GÖLLER, qui fait lui aussi ce rapprochement (*Studien über das gallische Busswesen*, p. 123), ne songe pas à la voir dans la vie de saint Nicet. Il n'est pas sans intérêt non plus de noter la ressemblance de cette relation avec celle qui est faite du ministère pénitentiel de saint Colomban à Luxeuil (*Vita S. Columbani*, dans MGH. *Script. merov.* IV, 76[16]) ou de celui de saint Cuthbert par Bède (PL 94. 747-756).

rapporte d'autres. En voici un, où c'est lui-même qui reçoit le coupable.

Longtemps il avait supporté l'inconduite, les exactions, les déprédations et les meurtres que se permettait jusque dans sa ville épiscopale un certain Pélage. A la suite cependant d'un crime commis contre l'Eglise elle-même, il finit par le suspendre de la communion : « *eum a communione suspendi* ». Mais lui, pour se laver par serment de son crime, se présente un jour à l'évêque suivi de douze de ses gens prêts à l'appuyer. Or, raconte celui-ci, j'étais bien résolu de mon côté à ne recevoir de serment sous la contrainte de personne (*compulsus ab eo vel a civibus nostris*). Le coupable dut donc renvoyer sa suite ; je reçus son serment à lui tout seul et je donnai l'ordre de le recevoir à la communion : « *Amotis reliquis, ipsius tantum juramentum suscepi, jussique eum recipi in communione* » (1).

A en juger par l'ensemble du récit, le recours à l'évêque visait moins ici à obtenir l'absolution d'une faute avouée qu'à faire revenir sur l'excommunication prononcée. Mais la démarche est significative et d'autres d'ailleurs étaient mieux intentionnés.

Tels, par exemple, ceux dont parle le même Grégoire de Tours dans sa vie de saint Nicet de Trêves : à la suite de sa prédication, eux se confessaient coupables et lui ne se lassait pas de prier pour leur obtenir le pardon : « *Praedicabat, denudans peccata singulorum et pro remissione deprecans assidue confitentium* » (2). Tel surtout le roi Thierry, qui, quand le même Nicet n'était encore qu'abbé, aimait à se voir ainsi remontrer ses défauts et en devenait meilleur : « *Venerabatur eum et rex eo quod saepius vitia ejus nudaret, ac, crimina castigatus, emendatior redderetur* » (3).

Plus spontané encore et plus représentatif de l'usage courant le recours au prêtre, que nous met sous les yeux la vie d'un autre saint abbé de la même époque. Il s'agit

(1) *Hist. Franc.* VIII. 40 (éd. ARNDT et KRUSCH, p. 353 ; PL 71. 477).
(2) *Vitae Patrum.* 17. 2 (éd. KRUSCH, p. 730 ; PL 71. 1080 C).
(3) *Ibid.* I. (Kr., 728 ; PL 1079 A). GÖLLER (*art. cit.* p. 223) admet que, dans ces deux cas, il y avait confession individuelle.

de Jean de Réomé, dans le diocèse de Langres, mort vers 544. Un habitant de la région, s'étant rendu un jour au monastère pour y assister à la messe du saint, se vit refuser cette faveur. L'usage étant de ne pas y admettre le public, on le fit sortir de l'église à l'heure même de la messe. Outré de dépit, le bonhomme rentre chez lui en proférant des blasphèmes. C'était pécher gravement et le saint lui apparut la nuit pour lui en faire le reproche : il s'était rendu indigne de communier. Aussi, dès son lever, le coupable reprit-il le chemin du monastère afin de demander au saint d'être purifié de sa faute : « *A somno consurgens, noxae suae maculas abluere parat ac rediens ad virum Dei, veniam implorando, ablui culpas implorat* » (1).

Confession en vue du pardon bien individuelle. S'il faut en croire Adon, évêque de Vienne, l'usage en aurait été fréquent et organisé dans cette ville dès avant saint Theudère, qui vivait au milieu du VIe siècle. C'est pour se conformer à la tradition que Philippe, l'évêque d'alors, aurait établi ce saint dans les fonctions de prêtre pénitencier. Ainsi, du moins, a-t-on proposé d'appeler celles qui lui furent confiées : « *Cui populus imperio ipsius, quod ad salutem pertinet, secreta sua committeret* » (2). C'est peut-être donner un sens bien précis au langage fort vague du biographe ; lui ne parle explicitement ni de confession ni de péchés à remettre, mais l'interprétation ne paraît point à rejeter absolument et la tradition, en tout cas, mérite d'être notée. Pour autant qu'elle est fondée, elle atteste l'existence en Gaule d'un usage analogue à celui dont parle saint Gré-

(1) *Vita*, *éd.* Krush dans MGH : *Script. merov.* III, p. 511. L'auteur écrivait un siècle après la mort du saint.

(2) « Consuetudinis erat in eadem urbe, unum de pluribus electum sanctioris vitae in remoto infra eamdem urbem ponere, qui vota populi, contemplativae vitae salum diserviens, Deo familiarius allegaret. Pontifex itaque, cum virum plenae virtutis requireret, cui et populus, *imperio ipsius, quod* ad salutem pertinet, *secreta sua committeret*, beatum Theudarium.... Ecclesia filiis assignavit, ut oratione beati viri lucrum ipse de grege sibi commisso sibi ad Dominum posmodum reportaret » (*Vita*. 13-14 ; éd. Krusch, *ibid.*, p. 529). — Le P. van Ecke (*Acta SS.* 29 octobre, p. 834) interprète ce passage du rôle de prêtre pénitencier et Krusch, qui le cite, n'y contredit pas.

goire le Grand, que les évêques fassent appel aux prêtres du second ordre pour s'occuper immédiatement et en détail des besoins spirituels de leur troupeau. Theudère était allé chercher auprès de saint Césaire d'Arles la formation de Lérins. Il était déjà prêtre et se trouvait à la tête d'un monastère quand l'évêque de Vienne vint l'en tirer pour le proposer aux fidèles de son église comme chargé par lui de traiter avec eux les affaires intimes de leurs âmes. Sans qu'on puisse songer à aucune influence des moines irlandais, la distinction se marque donc déjà ici du for externe et du for interne, ainsi que de la préférence accordée, pour la direction des consciences, aux prêtres étrangers au gouvernement de l'Eglise. De ce point de vue, par conséquent, on peut voir dans le ministère de saint Theudère comme une anticipation de celui de saint Colomban ; mais quels que soient les pouvoirs et les fonctions que son évêque a voulu lui confier, on y trouve tout au moins une invitation de plus à reconnaître des confessions individuelles dans celles que les pécheurs s'empressaient de faire aux prédicateurs, après avoir été éclairés par eux sur le mauvais état de leur conscience.

Nous avons mieux d'ailleurs, pour attester cet usage, que ces allusions rapides. Julien Pomère, qui fut peut-être le maître de saint Césaire d'Arles, nous montre la confession individuelle comme étant le mode normal, suivant lequel s'obtient du prêtre la guérison du péché.

Le traité de théologie pastorale qu'est son *De vita contemplativa* l'amène à traiter cette question. On entrevoit que l'arbitraire tout au moins apparent de certains évêques dans l'accomplissement de leur ministère pénitentiel provoque des plaintes amères (*l.* II, *ch.* 4). Sans prendre à proprement parler leur défense, l'auteur explique cependant qu'on ne saurait leur demander de procéder de la même manière avec tous les pécheurs (*ch.* 5-6). Mais, surtout, il leur expose à eux-mêmes (*ch.* 7) la conception qu'ils ont à se faire de ce devoir de leur charge.

Il y a deux manières pour l'évêque d'avoir connaissance du péché : la confession spontanée du coupable ou la

dénonciation. Dans le premier cas, quels que soient les pécheurs qui lui dénoncent ainsi les plaies de leurs âmes, il doit s'appliquer à les « guérir » le plus vite possible (1). Le second cas lui impose de procéder avec plus de circonspection. Si, les coupables refusant de se confesser eux-mêmes, leurs fautes viennent quand même à la connaissance de l'évêque, il lui faut d'abord user de patience à leur égard ; mais, si ce remède ne réussit pas à les guérir, il y devra substituer celui des « reproches » et des « objurgations ». Après cela, en cas de refus d'amendement, l'excommunication, c'est-à-dire le refus de la communion (2), s'imposera. Quant à ceux dont les péchés échappent à la connaissance de l'homme, c'est-à-dire de l'évêque, faute de confession spontanée ou de dénonciation par autrui (3), pour n'avoir pas voulu les confesser ou s'en corriger, ils auront à en subir le châtiment de la part de Dieu, qu'ils en ont eu pour témoin. S'ils échappent ainsi au jugement

(1) « Cum nobis fratres quilibet nostri peccata sua, tanquam medicis, vulnera quibus urgentur aperiunt, operam dare debemus ut quantocius ad sanitatem, Deo auctore, perveniant » (PL 59. 451 B).

(2) « Tanquam putres partes corporis debent ferro excommunicationis abscidi » (451 B). Göller (*Op. cit.*, p. 27) croit qu'il s'agit ici de l'excommunication au sens fort, et non pas seulement de l'exclusion de la communion. Mais ce dernier sens résulte plutôt de l'emploi qui est fait du même mot quelques lignes plus loin, à propos des clercs qui, craignant s'ils confessaient leurs fautes, d'être justement excommuniés (*ne sententiam justae excommunicationis accipiant* (452 A), s'excommunient eux-mêmes en s'abstenant de servir à l'autel (*ipsi in se voluntariae excommunicationis sententiam ferunt* » (452 B).

(3) « *Illi quorum peccata humanam notitiam latent*, nec ab ipsis confessa nec ab *aliis publicata* » (451 C). L' « *humana notitia* » et l' « *humanum judicium* », dont parle Pomère dans tout ce chapitre et auxquels échappent les péchés non confessés ou non dénoncés, sont la connaissance et le jugement de l'évêque, et l'on s'étonne que Poschmann n'y ait pas pris garde. L'expression revenant un peu plus loin, à propos des péchés des clercs — « *illa crimina caveantur, quae, publicata, suos auctores humano faciunt damnari judicio* », — il y voit une allusion aux sentences des tribunaux civils ; c'est en fonction de ces jugements que Pomère définirait ici les « *crimina* » et il y aurait donc là une indication fort suggestive de l'influence exercée sur la législation pénitentielle de l'Eglise par le droit pénal civil (« *lehrreich für die Beeinflüssung des kirchlichen Bussrechts, durch die weltliche Strafrecht* » : *op. cit.* p. 78). La méprise est aussi forte que manifeste et M. P. écrit décidément trop vite. Les « crimes » dont parle Pomère sont ceux des clercs qui, confessés par eux ou dénoncés par d'autres, les feraient excommunier par l'évêque. Les expressions employées ici l'ont été déjà à propos des crimes des laïques confessés ou dénoncés à l'évêque et jugés ou à juger par lui. Pomère, qui avait d'abord parlé en général des péchés, qui « *non*

des hommes, c'est-à-dire de l'Eglise, de l'évêque, par leur obstination dans le mal ils se condamnent eux-mêmes aux supplices éternels.

Telles sont, sur les rapports des évêques et des pécheurs, les pensées exprimées à la fin du v[e] siècle par un écrivain formé à l'école de Lérins. La confession spontanée y occupe la première place et il se trouve confirmé ainsi que, comme nous avaient paru l'indiquer les homélies de saint Grégoire le Grand et les biographes de saint Hilaire et de saint Nicet, les pécheurs convertis par les prédicateurs allaient individuellement leur confesser leurs fautes.

Mais Pomère ne fait pas que présenter ces sortes de confessions comme normales et usuelles; en expliquant qu'elles permettent à l'évêque de guérir sans retard les plaies qu'on lui découvre, il le montre qui remet le péché par voie de pénitence privée. Très nettement, en effet, il indique que, pour assurer cette guérison, il ne lui est point nécessaire de commencer par isoler le malade en le privant de la

divinum sed humanum fallunt judicium » (451 A), en a maintenant aux clercs qui, tout en ayant commis en secret quelque crime — « *aliquod occulte crimen admittunt* » (451 D), — s'imaginent pouvoir continuer à communier et à remplir les fonctions sacrées, parce que, en tenant leurs fautes cachées, ils réussissent à tromper les hommes (*Quod homines occultatione sui criminis fallunt :* 452 A). — Non, leur dit-il, et il faut se garder de ces crimes qui, portés à la connaissance des juges humains entraîneraient la condamnation de leurs auteurs. Pour qui les a commis, continuer à communier par crainte de l'excommunication dont ils seraient justement frappés, s'ils en étaient reconnus coupables, c'est provoquer la colère de Dieu : le mépris de son jugement se joint à la simulation d'innocence et au respect humain, qui les empêche de s'éloigner de l'autel. Les autres sont bien plus assurés d'agréer à Dieu, qui, sans être convaincus par devant les juges humains (*non humano convicti judicio :* 452 A-B), prennent sur eux de se reconnaître coupables, soit qu'ils révèlent de fait leur faute en confession, soit que, tout en laissant ignorer ce qu'ils sont en secret, ils prononcent personnellement contre eux la sentence d'excommunication et se tiennent éloignés de l'autel.

Manifestement, le seul « jugement humain » que Pomère ait ici en vue est celui de l'évêque, qui frappe d'excommunication certains crimes des clercs, tout au moins quand ils lui sont dénoncés et prouvés. Il ne dit point que, pour eux, la confession spontanée suffise à en garantir ; mais il le dit équivalemment pour les crimes des laïques : pour ceux-ci, il ne parle d'excommunication que dans le cas où, dénoncés, ils refusent d'obtempérer aux reproches et aux objurgations de l'évêque. Le D[r] POSCHMANN n'a point remarqué non plus la distinction ainsi faite entre la confession spontanée des laïques ou des clercs : il applique aux premiers ce qui est dit des seconds.

communion : ce qui serait le minimum requis s'il s'agissait d'imposer la pénitence publique ; pour les laïques, cette mesure n'est prévue que dans le cas où, dénoncés et repris, ils refusent de s'amender.

Il est vrai que cette guérison du péché confessé, Pomère n'indique pas la manière dont le prêtre la procure. Le mot d'absolution n'est pas prononcé et il n'est même pas fait allusion à la prière sacerdotale comme faisant partie du traitement à appliquer. Aussi triomphe-t-on de ce silence et en conclut-on à des confessions faites uniquement en vue de la direction spirituelle. Dans ces milieux provençaux et semi-pélagiens, on comptait plus, pour guérir du péché, sur les procédés de la psychologie et de l'ascèse que sur les rites et les prières et il n'y aurait donc pas lieu de parler ici d'absolution sacramentelle (1).

Seulement, c'est là appuyer sur un silence purement occasionnel une interprétation qui méconnaît à la fois l'objet propre de ce passage et le parallélisme manifeste de la ligne de conduite qui y est tracée avec celle qui se trouve indiquée dans les écrits contemporains sur le même sujet.

Il s'agit ici de l'office propre des évêques à l'égard des pécheurs : qui parle, à leur propos, de jugement et d'excommunication, a bien en vue leur pouvoir de lier ou de délier, de retenir ou de remettre ; sa pensée ne se meut pas exclusivement dans le plan de la direction spirituelle et donc la guérison demeure du même ordre, qu'elle soit procurée rapidement, comme il est prévu en cas de confession spontanée, ou qu'elle comporte, comme il peut arri-

(1) Poschmann, *op. cit.* p. 127-128. Voir la réponse que lui a faite sur ce point K. Adam dans la *Theolog. Quartalschrift* de 1929, p. 51-52. — Quant à l'influence semi-pélagienne, pour la soupçonner ici, il faut d'abord oublier l'attachement de Pomère et de saint Césaire, son élève, à la doctrine de saint Augustin. Voir Göller (*art. cit.* p. 26-27). Lui-même, d'ailleurs, songe si peu à mettre la guérison au compte exclusif de ses conseils ou du traitement moral recommandé qu'il l'attribue explicitement à la grâce de Dieu — « *quos per gratiam Dei curant* » ch. 5 (449 B), — à Dieu lui-même : « *Operam dare debemus ut quantocius ad sanitatem*, Deo auctore, *perveniant* » (ch. 7 ; 451 B). Il est vrai que M. Poschmann, dans la citation qu'il fait de cette dernière phrase (p. 128), laisse tomber l'incise « *Deo auctore* ». Nous y verrions volontiers, au contraire, une allusion à la prière sacerdotale qui assure la guérison en l'obtenant de Dieu.

ver en cas d'obstination après dénonciation, un isolement préalable du malade. La différence marquée porte uniquement sur les conditions qui la rendent possible. Pomère parle, en somme, comme avait fait saint Augustin et comme fera saint Grégoire le Grand : quand, par sa confession, le pécheur fait preuve d'amendement ou tout au moins d'une volonté ferme de se corriger, il n'y a pas à lui imposer l'éloignement de la communion qui fait essentiellement partie de la pénitence publique. Mais, puisque, même alors, Pomère montre dans le prêtre l'agent subordonné à Dieu de la guérison du péché confessé à cette intention — « *operam dare debemus ut quantocius ad sanitatem,* DEO AUCTORE, *perveniant* », — sa pensée n'est manifestement pas qu'il la lui procure en se bornant à l'engager par ses conseils dans la voie où il est déjà entré. Ce qu'il lui assure à lui dès l'abord est le pardon même, dont ne bénéficieront qu'après excommunication ceux qui, faute de se confesser ou de s'amender après avoir été dénoncés et repris, auront encouru cette peine. La distinction des deux cas laisse en effet hors de cause le fruit à résulter de l'intervention du prêtre ; l'hypothèse envisagée par Pomère en cas de confession spontanée est donc celle dont nous avons vu que s'occupera saint Grégoire dans son homélie sur le pouvoir des clefs : dès là que, s'accusant lui-même, le pécheur fait preuve de la componction nécessaire, il n'y a pour le prêtre qu'à lui accorder le pardon. C'est encore là, en style symbolique, le guérir de son mal ; mais c'est aussi très exactement, dans notre langage à nous, lui remettre son péché.

II. — Cas particuliers de pénitence privée

1. Les « convertis » : s'ils ne reçoivent pas une absolution ? Admis cependant à la cléricature et à la pénitence publique. — 2. Absolutions en vue de la mort sans vœu de continence : consultation de saint Fulgence ; une lettre de saint Avit mal comprise. — 3. Absolutions pendant la vie : pratique de saint Césaire. — 4. L'absolution des clercs et des récidivistes.

En Gaule, à la fin du ve siècle, comme en Afrique à

l'époque de saint Augustin et à Rome au temps de saint Grégoire, la théorie se trouve donc énoncée qu'il est possible et normal d'absoudre ou de remettre le péché sans avoir d'abord « lié » le pécheur en lui imposant la pénitence publique. Un certain nombre de faits particuliers nous ont d'ailleurs permis de constater que la théorie était mise en pratique. Mais il faut insister encore : c'est par la généralisation de cette pratique qu'on devait s'acheminer à ne remettre plus communément le péché que par la voie de la pénitence privée.

Cette généralisation toutefois il n'y a pas à attendre qu'elle se produise uniformément dans les diverses Eglises. Telles qu'elles nous ont apparu dans les homélies de saint Grégoire, dans la théologie pastorale de Pomère et chez les biographes des évêques gallo-romains, les confessions spontanées supposent chez les prêtres un zèle et une aptitude à les provoquer, qui furent plutôt rares dans le clergé de ces époques. Ne serait-ce point pour ce motif que certains évêques, comme nous l'avons entendu raconter de celui de Vienne, se seraient déchargés sur un prêtre spécialement choisi à cet effet du soin du ministère pénitentiel ? Ainsi avait-on fait jadis à Constantinople, ainsi savons-nous qu'avait été organisé à Rome le service des pénitents ; ainsi arrivera-t-il sans doute, au VII[e] siècle, que les moines de saint Colomban deviennent en Gaule les grands apôtres de la confession.

Quoi qu'il en soit, il est permis de reconnaître un premier indice de la généralisation de la pratique qui nous occupe dans les plaintes qu'elle semble avoir provoquées.

Il est bien évident que les pécheurs, que saint Grégoire invite à « délier » sur le vu de la componction attestée par leur confession et avant l'accomplissement des bonnes œuvres (*ante operationem rectitudinis*), n'étaient point assujettis par le fait même à la « pénitence ». Et ceux que les biographes de saint Hilaire ou de saint Nicet nous montrent empressés à se confesser à la suite de leurs sermons, ne l'étaient pas davantage. Si donc, ainsi que nous avons cru devoir l'admettre, ils étaient admis d'emblée à la com-

munion, l'étonnement et la plainte pouvaient assez naturellement se produire chez d'autres qu'on leur eût été si indulgent et qu'on leur eût fait grâce de l'expiation rigoureuse due à leurs fautes. Ainsi saint Augustin constatait-il jadis qu'on lui reprochait de ne pas sévir contre certains pécheurs parce qu'il jugeait à propos de ne procéder à leur guérison que dans le tête-à-tête.

Or, c'est exactement la même plainte que semble avoir provoquée la méthode pénitentielle exposée par Julien Pomère. Tout au moins se fait-il adresser un long et virulent réquisitoire contre l'indulgence dont sont l'objet de la part de certains évêques ceux qu'on appelle les « convertis ».

Au lieu de les « châtier », c'est-à-dire de les reprendre vigoureusement, comme ils font pour les autres catégories de pécheurs, ils les tolèrent, et, non contents de leur épargner les reproches sévères dus à leur conduite, ils les honorent et ne craignent même pas de les admettre à la cléricature (1). C'est se plaindre que, comme nous le savons de par ailleurs, la « conversion » à la différence de la « pénitence », ne soit plus un obstacle à l'entrée dans les ordres.

Or, la réponse faite par Pomère à cette sortie véhémente contre cette inégalité de traitement demeure d'ordre tout général. Elle ne conteste pas le fait énoncé ; elle se borne à rappeler, comme l'avait fait saint Augustin, la nécessité, pour les évêques, d'accommoder leur ministère à ce que permet le tempérament des pécheurs. Il en est qui ne sauraient supporter l'exclusion de la communion et la pénitence publique : pareille humiliation les accablerait ; ils en viendraient à rompre totalement avec ceux qui pourraient les rendre à Dieu, ou, même, perdant toute retenue, à afficher leur désordre et à braver, en les tournant en ridicule, les observations ou les menaces de l'évêque (2).

(1) *Ch.* 4 (PL 59. 448 A—449 A).

(2) « Si Ecclesiae communione priventur infirmi, qui curari adhibita increpatione non possunt, aut intolerabilis mole tristitiae supra modum gravati succumbunt ; ... aut ad omnem peccandi impudentiam, si fuerint exacerbati, prosiliunt, et quidquid mali occulte faciebant publice perpetrabunt, in tantam vesaniam reparandae salutis desperatione prolapsi,

Ceci dit, et après avoir discrètement rappelé que les plus prompts à dénoncer les péchés d'autrui sont souvent les moins attentifs aux leurs propres, Pomère arrive à la difficulté qu'il y a pour l'évêque de connaître le péché et à la double manière dont il procède suivant qu'on se confesse soi-même à lui ou qu'on lui est dénoncé. Nous savons que, même dans ce dernier cas, l'hypothèse de l'exclusion de la communion n'est à envisager que si le coupable refuse de se rendre aux objurgations de l'évêque ; à plus forte raison le traitement prévu pour celui qui s'est confessé de lui-même ne comporte-t-il pas cette mesure. Finalement donc, la réponse de Pomère aux plaintes de tout à l'heure consiste plutôt à justifier le mode d'agir qui les a provoquées. La prudence pastorale, qui interdit de sévir mal à propos, n'est point seule à expliquer que certains pécheurs ne soient pas exclus de la communion de l'Eglise ; le pardon qu'obtient la confession spontanée des fautes commises augmente encore le nombre de ceux qui paraissent bénéficier de cette indulgence.

Or, parmi ceux qui confessent ainsi spontanément leurs fautes et échappent par suite aux sévérités de l'Eglise nul doute qu'il ne faille compter les « convertis », dont Pomère se fait si vivement dénoncer l'impunité. Eux aussi, sans être des « pénitents », font profession de pénitence. Ils constituent, en dehors du clergé et des moines, un groupe de piété qui se distingue de la masse des fidèles (1). La manière dont on y expie le péché n'a rien de proprement liturgique : Gennade l'oppose à celle de la pénitence publique (2). Dans la description qu'il en donne rien ne

ut seria verba corripientium in jocos exitiabiles impudenti urbanitate convertant » (*Ch.* 5. 2 ; 449 C — 450 A).

(1) Peut-être est-il permis de les reconnaître dans les « confesseurs », qu'une oraison du vendredi saint mentionne entre les ordres mineurs et les vierges. (Ita les Ballerini, à propos des « confesseurs » du sacramentaire léonien ; PL 55. 27, note g). Ce sacramentaire mentionne, en effet, plusieurs fois ces « confesseurs » et il en dénonce de vrais et de faux : ces derniers y sont peints sous des traits qui ressemblent singulièrement à ceux qui. chez Pomère, sont appliqués aux « convertis ». — Malnory (*saint Césaire*, p. 126-127) suggère que ce pourrait bien être là un mode de pénitence à l'usage de l'aristocratie.

(2) Voir ci-dessus p. 396-97... A rapprocher le « *mutato priu saeculari habitu* » et le « *confesso religionis studio* », dont il y est question, des

fait allusion à une confession préalable ou à une absolution par le prêtre. Mais il ne suit point de là qu'on s'engageait dans cet état sans une intervention de l'Eglise. La condition mise à son efficacité d'y persévérer jusqu'à la fin de sa vie et de communier tous les dimanches — « *ita dumtaxat ut... eucharistiam omnibus dominicis diebus supplex et submissus usque ad mortem percipiat* » — suggère bien l'idée d'un engagement pris par devant une autorité responsable. Et nous voyons, de fait, que la date d'entrée dans cet état pouvait être déterminée exactement : plusieurs conciles, qui en exigent la profession pour les laïques à admettre aux ordres sacrés, prescrivent qu'elle doit avoir duré au moins un an ; et cela suppose manifestement un acte susceptible de contrôle pour en marquer le point de départ (1).

Or, l'acte ainsi supposé se trouve mentionné explicitement par le canon du concile d'Epaone en 517. Il y est dit des veuves qu'au cas où elles désirent embrasser l'état de conversion (*si converti ambiant*) elles peuvent recevoir ce que le concile, en l'opposant à la consécration des diaconesses dont il ne veut pas, appelle la « *paenitentiae benedictio* » (2).

expressions ironiques relevées dans Pomère : « *Religionis imaginariae nomine palliati ;... defluentibus in talos vestimentis incedunt* » ;... adumbratae praetendentes honestatis imaginem » (448 B et C).

(1) Le concile d'Orange de 441, *canon* 22 : « Non ordinentur diacones conjugati nisi qui prius, *conversionis proposito*, professi fuerint castitatem » (Mansi 7. 439). Le concile d'Agde en 506, *can.* 16, précise davantage : en cas de mariage antérieur, l'ordination ne devra avoir lieu qu'après que les deux conjoints auront fait l'un et l'autre profession de conversion (Mansi 8. 327). Le concile d'Arles, en 524, après avoir, lui aussi, dans un premier canon, exigé la « conversion » — « episcopatus vel presbyteri honorem nullus laïcus, *ante praemissam conversationem* [alias : *conversionem*], vel ante triginta aetatis annos accipiat » (*can.* I) — ajoute dans le canon suivant que, pour toutes ces ordinations, la « conversion » devra avoir duré un an : « *Nisi anno integro fuerit ab eis praemissa conversio* » (*can.* 2 : Massen, p. 36-37). Les conciles d'Orléans de 538 et de 549 renouvellent les mêmes prescriptions : « *De clericorum praemittenda conversione...* Ne ullus ex laïcis *ante annualem conversationem* vel aetatem legitimam,... ordinetur (538, can. 6 : Maassen, p. 75). « Ut nullus clericus *absque anni conversione* praemissa episcopus ordinetur » (549, can. 9 : Massen, p. 103). Le concile d'Epaone, 517, can. 37. semble étendre la même prescription à tous les clercs, sous le nom de « *religione praemissa* ».

(2) « Viduarum consecrationem, quas diaconas vocitant, ab omni re-

D'autre part, cette « *paenitentiae benedictio* » s'identifie d'elle-même avec une imposition des mains pénitentielle. Le mot « *benedictio* » est courant, à cette époque, pour désigner les rites comportant une prière avec imposition des mains (1). Nous avons déjà rencontré, à propos de saint Hilaire d'Arles et des impositions des mains faisant suite à ses exhortations pénitentielles, l'expression « *dum manus ejus impositione benedicitur* » et, quand le concile d'Agde en 506, rappelle (*can.* 44), qu'il est interdit au simple prêtre de « bénir un pénitent dans l'Eglise » (*paenitentem in ecclesia benedicere*), le rite ainsi désigné est certainement celui d'une imposition des mains individuelle. De son côté, le concile de Girone, tenu la même année que celui d'Epaone, identifie la « *benedictio paenitentiae* » avec le « *viaticum* » qui s'accorde aux malades en danger de mort (*can.* 9) ; le concile de Barcelone, quelques années plus tard (542) combine les deux expressions et parle à ce propos de la « *viatica benedictio* » (*can.* 8). Tout commande donc de reconnaître dans la « *benedictio paenitentiae* », qui marque l'entrée dans l'état de conversion, un rite analogue à celui par lequel, en cas de péril de mort, le prêtre donne à la fois la pénitence et l'absolution (2). La

gione nostra penitus abrogamus, *sola eis paenitentiae benedictione*, si converti voluerint, imponenda » (Maassen, p. 24).

(1) Voir, dans DTC, l'art. *Imposition des mains*, col. 1339.

(2) Par elle-même, l'expression n'est caractéristique d'aucun mode de pénitence. Le « *paenitentem benedicere* » du concile d'Agde correspond au « *paenitentem reconciliare* » des conciles de Carthage (II, *can.* 2-3 ; III, *can.* 32), qui se doit entendre de l'absolution après pénitence publique. Ailleurs, demander ou accorder la « *benedictio paenitentiae* » se dit de la demande ou de la concession de la pénitence elle-même, particulièrement au moment de la mort. Concile de Barcelone (599), *can.* 4 : « *Si qui paenitentiae benedictionem expetendo a sacerdote perceperint* » (Mansi. 10. 483) ; le 6e concile de Tolède (638), *can.* 8, interchange « *pervenisse ad paenitentiae remedium* » et « *accepisse benedictionem paenitentis* » (Mansi. 10. 666). Le concile d'Orléans (538) s'exprime de la même manière : *can.* 27 : « *Ne quis benedictionem paenitentiae juvenibus credere praesumat* » ; *can.* 28 : « *Si quis, paenitentiae benedictione suscepta* » (éd. Maassen, p. 81). Mais, dans tous ces cas, il y a extension du sens de la formule elle-même : le tout est désigné par le nom de la partie, et cette partie n'est exactement qu'un rite pénitentiel, dont le sens et la portée se doivent déterminer d'après le contexte. — Telle est aussi la conclusion de Göller : Les deux expressions « *paenitentia* » et « *benedictio paenitentiae* » « werden gebraucht verschiedenlich für dasselbe und verknüpft mit den gleichen Wirkungen. Hat aber der Ausdruck « *be-*

cérémonie, pour en être fort réduite et se dérouler en quelques instants, n'en comporte pas moins, de la part du fidèle, un aveu de culpabilité et un recours au pouvoir des clefs ; de la part du prêtre, il y a, avec l'imposition des mains, une prière destinée à obtenir le pardon. De même, par conséquent, pour celui qui s'engage à la « conversion ».

Résolu à faire pénitence, mais répugnant à se soumettre à la pénitence publique, il ne prétend cependant pas obtenir le pardon de son péché indépendamment de toute intervention du prêtre. Aussi, ne se borne-t-il pas à s'imposer de lui-même un régime de vie destiné à satisfaire pour tous les péchés qu'il a commis. Comme on fait aux approches de la mort, il demande au prêtre le secours de sa prière pour lui en assurer et lui en garantir la rémission. C'est pourquoi il reçoit la « *paenitentiae benedictio* ». La démarche, que commande aux malades la crainte du jugement qui approche, lui est inspirée à lui par les prédications des prêtres, par les deuils ou les désenchantements de la vie, par les exhortations d'amis soucieux, comme le voulait saint Léon, qu'on n'attende point le dernier jour pour faire pénitence et obtenir l'absolution du prêtre.

Ainsi voyons-nous Sidoine Apollinaire prier un ami d'user de son influence pour décider un vieillard, encore vigoureux mais trop fier de sa verdeur persistante, à « faire profession de religion » et à s'assurer ainsi par une réparation notoire la rémission des péchés secrets qu'il se souvient d'avoir commis (1). Ainsi encore Céraunia, la belle-mère d'un fils de l'évêque Rurice, brisée par la mort de sa fille, fait-elle profession d'embrasser ce même état de

nedictio paenitentiae » nicht eine besondere Bedentung im engeren Sinn ? Ohne Zweifel kommt hier die rituelle Seite der Pönitenz zur Ausdruck » (*Das spanische westgothische Busswesen vom 6 bis 8 Iahrhundert*, dans *Röm. Quartalschrift* 1929, p. 247, note 8 de la p. 246).

(1) « Professione religionis accepta... ipse super his quae clam commissa reminiscitur, palam fusa satisfactione solvatur » (*Epist*. 4. 13 ; PL 58. 519 B)... Malgré l'expression de « *professione religionis* », rien n'indique qu'il s'agisse de l'engager à entrer proprement en religion. L'expression est courante pour les « conversi » demeurant dans le monde: Voir Gennade, *loc. cit.* : « *confesso religionis studio* ». De même dans Pomère (448 B) : « *religionis imaginariae nomine palliati* ».

pénitence (1). D'autres encore s'y décident dans une maladie et comme en vue de la mort (2), et la « *benedictio paenitentiae* », qui leur est accordée alors, mérite très justement cette qualification de « viatique » que lui donnent les conciles de Girone et de Barcelone.

Dans ce dernier cas, nous le savons, le rite ainsi désigné comporte, comme prélude à l'imposition des mains et à la prière sacerdotale, un aveu plus ou moins détaillé et un désaveu des péchés antérieurs. On peut croire qu'il en est de même lorsque, sans attendre le moment de la mort, un fidèle résolu à la « conversion » sollicite le prêtre de lui accorder également la « *benedictio paenitentiae* » (3) et nous avons donc ici, qu'il s'agisse de malades ou de chrétiens bien portants, une très réelle absolution en dehors de la pénitence publique (4).

L'expression qui sert à la désigner fait songer à cette « *imago paenitentiae* », dont il est question pour la réconciliation des hérétiques simples. Ce n'est point la « pénitence » proprement dite, et cependant c'est un rite de pénitence. Ceux qui en sont l'objet ne deviennent point des « pénitents » et cependant ils font réellement pénitence : le pardon ne leur est accordé qu'à ce prix ; mais ni cette pénitence, ni cette imposition des mains ne sont un obstacle à l'entrée dans les ordres. De même pour la « *benedictio paenitentiae* » : le concile de Girone, nous l'avons vu (p. 241), spécifie en propres termes que, s'il ne

(1) Ruricius : *epist.* 2. 14 (PL 58. 94-97).

(2) Tel cet Agricola, que le même Rurice (*epist.* 2. 31) félicite d'avoir échappé à la mort et engage à vivre désormais d'une manière qui corresponde à la « conversion » dont il a fait profession : « *Ut nunc conversionem, quam protulistis in veste, probetis in corde* » (*ibid.* 107 C).

(3) Ceci ne vaut, bien entendu, que pour le cas où le fidèle, tout en s'engageant à l'état de « conversion », continue à vivre dans le monde : « Conversion » se dit aussi de l'entrée en religion ; rien n'oblige à croire que, dans ce cas, il y eût aussi une « *benedictio paenitentiae* » : la formule tout au moins ne se trouve pas appliquée à la cérémonie de la profession religieuse. — Sur ce point, voir quelques indications ou suggestions utiles dans Göller : *Stud. üb. d. gall. Busswesen*, p. 68-72.

(4) Aussi réelle que celle qui est donnée aux mourants. Le fait que l'on compte sur l'état de pénitence à venir pour expier les péchés passés n'exclut pas que le pardon en ait été déjà accordé. Voir ce qui a été dit ci-dessus de la pénitence exigée des malades survivant à l'absolution reçue en danger de mort.

s'y est point ajouté après coup la profession de la pénitence publique, elle n'empêche point par elle-même l'admission aux ordres.

Telle est aussi, nous le savons également, la condition des « convertis ». A la différence des « pénitents » proprement dits, ils peuvent être ordonnés ; mais ils n'en font pas moins profession d'une certaine pénitence. Leur genre de vie et jusqu'à leur costume la rendent, doivent tout au moins la rendre, apparente ; on peut les appeler des pénitents ; mais ils n'ont pas pris place, dans la liturgie, parmi ceux que le droit appelle de ce nom : on ne leur a pas « imposé la pénitence » La « *benedictio paenitentiae* » dont on s'est contenté pour eux ne leur est pas officiellement renouvelée ; comme dans le cas des mourants, elle produit son effet au moment même et il ne reste plus, après coup, qu'à parfaire l'œuvre de purification et d'expiation ainsi commencée en menant la vie d'un « converti ».

Cette vie peut revêtir des formes diverses. En certains cas, elle ressemble à celle des clercs ou des moines : la « conversion » équivaut à l'entrée dans la vie religieuse (1). Cependant les décrets des conciles cités plus haut sur la promotion aux ordres sacrés connaissent manifestement des « convertis » qui ne sont encore que des « laïques », et l'on en voit beaucoup, en effet, qui continuent à vivre en famille et à s'y acquitter de leurs obligations ou de leurs fonctions sociales. Il est aisé de comprendre par là que, malgré la profession de l'état de « conversion », certains d'entre eux aient pu en méconnaître les devoirs et produire l'impression que nous avons entendue se traduire dans le reproche fait aux évêques de leur être par trop indulgents (2). Mais on s'explique aussi

(1) Voir les règles de saint Césaire et de saint Benoît, ci-dessus, p. 397, note 2.

(2) POMERIUS : *De vita contempl.* II. 4 (PL 59. 448-449). SALVIEN (*De gub.* V. 10,54) leur est plus sévère encore : « *Novum prorsus conversionis genus !* » (C. S. L., vol. 8, p. 119[17] sqq). Saint Grégoire lui-même semble bien les viser dans ce passage de *in Ezech.* I. 108 . « *Quosdam videmus... quasi ex* CONVERSIONE *compunctos*, habitum non animam mutasse, ita ut religiosam vestem sumerent sed anteacta vitia non calcarent... etc. » (PL 76. 889 A-B).

la façon si indirecte et si générale dont Pomère a répondu à ce reproche. Ils étaient trop ceux que les évêques, après avoir reçu l'aveu de leurs fautes, engageaient à s'en guérir par la voie de la simple « conversion ». L'expiation par la voie liturgique de la pénitence officielle devenait de plus en plus rare. Elle ne s'imposait d'office qu'en cas de condamnation juridique et encore, comme nous l'avons vu dans le cas de Vincomal, s'abstenait-on parfois alors d'en édicter l'obligation. Il n'est donc pas téméraire de penser que les plus ou les seuls empressés à la demander d'eux-mêmes étaient ceux qui s'étaient d'abord engagés à la « conversion ». La pénitence publique leur demeurait accessible ; ils ne l'avaient pas encore « reçue » ; les conséquences qu'elle entraînait n'ajoutaient guère aux obligations qu'ils avaient déjà assumées et ils y trouvaient l'occasion de parfaire leur satisfaction en y ajoutant les actes d'humiliation qui lui étaient propres.

Ainsi s'explique-t-on que saint Césaire d'Arles en présente la demande ou l'acceptation comme pleinement libre et comme répondant seulement au désir d'expier publiquement des fautes qui auraient pu l'être en secret.

« Qui paenitentiam publice accepit, poterat eam secretius agere ; sed, credo, considerans multitudinem peccatorum suorum, videt se contra tam gravia mala solum non posse sufficere ; ideo adjutorium totius populi cupit expetere » (*Sermo* 261.1 *in append.* S. August. PL 39.2227).

Ce secret, dont il eût été loisible au pécheur d'envelopper sa pénitence, se doit entendre tout au moins de celui que comportait la « conversion » (1). Mais on comprend

(1) Saint Césaire, en effet, n'eût pas songé à suggérer qu'une pénitence d'ordre strictement privé et personnel eût pu suffire pour des fautes comme celles dont il parle ici. Aussi est-ce par l'hypothèse de la simple « conversion » que M. Poschmann propose d'expliquer ce qu'il appelle l'incohérence du langage (*die logisch inkorrekte Ausdruckweise*) de saint Césaire sur la nécessité de la pénitence publique (*op. cit.*, p. 141).

Il avait déjà noté (p. 86-87) que, tout en affirmant la nécessité de cette pénitence pour tous les péchés graves, le prédicateur cependant n'en justifiait la pratique que par la convenance d'une réparation publique pour les péchés publics (*sermo* 104. 7 ; P L 39. 1948 ; le sermo 262. 1 cité également ne serait pas anthentique d'après K. ADAM dans *Theol. Quartalschr.* 1929, p. 53). Mais, après coup, l'étude de la pénitence des « convertis » lui suggère que peut-être, malgré cette persistance théorique à

aussi qu'après avoir commencé par cette forme adoucie de l'expiation on en vînt tôt ou tard à vouloir s'assurer en plus l'avantage de l'expiation solennelle. C'est ce que saint Avit attendait de Vincomal en s'abstenant tout d'abord de lui imposer la pénitence publique : de lui-même, un jour, il la demanderait (ci-dessus p. 411). Telle était aussi la pensée dont on s'inspirait, en Espagne, pour n'accorder provisoirement aux jeunes gens ou aux pécheurs moins bien disposés que la « *benedictio paenitentiae* ». Dans le *Liber Ordinum*, la formule même de cette « *benedictio viatica* » exprime en toutes lettres l'espoir et le souhait qu'une prolongation de vie rende possible un jour la « pénitence régulière »: « *Stipendio vitae superstitis* AD AGENDAM LEGITIME PAENITENTIAM *supplicamus ut tribua* » (ci-dessus, p. 243). Nous avons vu saint Léon escompter de même l'action du temps pour amener à accomplir la pénitence des malades qui, revenus à la santé, regrettaient de l'avoir reçue ou même l'ayant demandée s'étaient refusés à la recevoir (1). Et, de fait, il semble que, dans les milieux religieux et fervents, on en vînt assez communément, et sans attendre le moment de la mort, à s'imposer ce surcroît de satisfaction.

Saint Césaire, tout au moins, dans le sermon cité tout à l'heure, où il exhorte les fidèles à aider de leurs prières celui qui, sans y être obligé, a tenu à recevoir la pénitence publiquement, suppose qu'eux aussi ont fait ou peuvent faire au premier jour la même démarche.

« Et nos, quod nobis ab aliis fieri volumus, *quando paenitentiam publice petere disponimus*, hoc aliis toto corde et toto animo impendere festinemus. Quid enim voluimus *quando ad paenitentiae remedium pervenire meruimus*, nisi ut omnis populus pro nobis intenderet divinam misericordiam exorare ? *Quod ergo nobis desideramus ab aliis fieri*, hoc et aliis cum perfecta charitate debemus impendere » (*ibid.*, 2 ; 2228).

affirmer en chaire le droit traditionnel, le souci du bien des âmes amenait à n'en urger l'application que dans le cas de fautes ayant causé du scandale (p. 141). Pour les autres, saint Césaire aurait admis lui aussi que l'on pût s'en tenir à l'expiation plus discrète des « convertis » — GÖLLER (*art. cit.* p. 72-73), sans exclure cette solution, en suggère une autre qui nous paraît plutôt artificielle.

(1) *Ad Rusticum epist inq.* 7 et 9. — Ci-dessus, p. 89-90.

A charge de revanche, par conséquent, et à chacun son tour. Ce langage dénote une facilité et un empressement à demander la pénitence publique qui ne se comprend guère que de la part de fidèles déjà engagés par leur condition ou leur état de vie à en accepter les assujetissements.

Un des plus onéreux, parmi ces assujettissements, était celui de la continence perpétuelle. Or, la « conversion », elle aussi, l'entraînait. Et c'est pourquoi, tout comme la pénitence publique, on hésitait à l'accorder aux fidèles encore jeunes, surtout s'ils étaient mariés. Nous avons vu comme le pape Félix III et le concile d'Agde, en 506, se gardaient d'imposer ou d'accorder la « pénitence » aux jeunes gens, « *propter aetatis fragilitatem* » ; le concile d'Orléans, en 538, a de même un canon intitulé « *De paenitentium* CONVERSIONE », qui porte : « *Ne quis* BENEDICTIONEM PAENITENTIAE *juvenibus personis credere non praesumat ; certe conjugatis, nisi ex consensu partium et aetate jam plena eam dare non audeat* » (1). Cependant, cette prohibition ne paraît avoir visé, dans sa généralité, que les demandes de « conversion » faites en pleine santé. En cas de maladie, pratiquement tout au moins, on y passait outre ; les personnes mariées, en recevant alors la « *benedictio paenitentiae* », ne s'engageaient à la continence, pour le cas de survie, qu'autant qu'elles le jugeaient à propos et qu'elles obtenaient le consentement de leur conjoint. Saint Fulgence, en Afrique, et saint Avit en Gaule, au début du VIe siècle, l'expliquaient l'un et l'autre en des termes qui ne laissent place à aucun doute sur leur pensée.

Saint Fulgence avait été interrogé à ce sujet par le mari d'une femme qui, se voyant en péril de mort, avait, suivant l'usage, reçu la pénitence (2). Maintenant que la voilà revenue à la santé, et leur âge et la faiblesse de la chair leur rendent la continence difficile : sont-ils donc tenus de la garder ? La réponse procède à la manière de la solution moderne d'un cas de conscience.

(1) Can. 27 ; alias 25.
(2) « Sicut plerumque contingit, accepta manus impositione, paenitentiam secundum morem quem habet christiana religio, peregit » (*Epist.* 1. 2. 2 ; PL 65.303 C).

L'usage du mariage, en soi, est bon. Le vœu de s'en abstenir, de la part d'une personne mariée, n'engage qu'autant qu'il est fait d'accord avec le conjoint. Leur devoir et leurs obligations dépendent donc toutes de ce qu'ils ont voulu faire au moment où la pénitence a été reçue. « S'ils ont voué la continence d'un commun accord, ils sont tenus de la garder », et ils n'ont qu'à faire appel à la grâce de Dieu pour en obtenir le courage et la force ; mais, « si l'un d'entre eux l'a vouée sans l'assentiment de l'autre, son vœu a été téméraire, et il demeure tenu de remplir chrétiennement le devoir conjugal » (1).

Impossible d'imaginer solution plus claire. Il en résulte que la pénitence pouvait être accordée au moment de la mort sans qu'il y eût à exiger des personnes mariées une promesse de continence pour le cas de survie. Le refus du conjoint de s'engager pareillement suffisait à en exclure l'hypothèse, et saint Fulgence n'insinue aucunement que, l'hypothèse exclue, il y eût à refuser la pénitence (2).

Saint Avit ne le fait pas davantage. Il pose, au contraire, en principe qu'à ne devoir pas tenir leur engagement de continence, mieux vaut, pour les personnes mariées, quand elles reçoivent la pénitence en danger de mort, s'en abstenir et continuer simplement, en cas de survie, à remplir les devoirs de leur état. La lettre où il s'en explique a été si mal comprise que force nous est de nous y arrêter un peu.

L'occasion en a été l'émotion produite par une lettre où Fauste de Riez déclare nulle et sans profit pour personne la pénitence reçue au moment de la mort : « *nihil aut nulli prodesse* ». Nous savons par saint Césaire d'Arles que cette doctrine fit scandale et lui-même éprouve le besoin de mettre la question au point pour ses fidèles (3). Gondebaud, roi de Burgondie, avait également demandé son avis à ce sujet à l'évêque de Vienne.

(1) *Ibid.*

(2) Tout au plus, comme le cas posé porte directement sur la pénitence proprement dite, pourrait-on admettre qu'il suggère, en cas pareil, de renoncer à recevoir la « pénitence » et de se contenter de la « *benedictio paenitentiae* ».

(3) *Sermo* 256 (PL 39. 221). Voir ci-dessous p. 479.

Cette pénitence « d'un instant » (*momentanea*), comme l'appelle le prince, était fort en usage et bien des consciences, par conséquent, se trouvaient troublées. L'évêque n'eut pas de peine à rassurer son royal correspondant. Contester la valeur de cette pénitence est à la fois une fausseté et une cruauté (*adversa veritati et admodum cruda definitio est*). La raison en est celle que nous savons et que l'évêque rappelle ici nettement : quelle qu'ait été la vie, la disposition où l'on se trouve au moment de la mort décide du jugement de Dieu et il n'y a donc pas à douter que la simple volonté de se corriger, si elle est sincère, suffise à se le rendre favorable (*incunctanter credenda est vel ipsa correctionis voluntas placere, si vera sit*). Tout dépend ici de la bonne foi du pécheur (*totum apud caelestem clementiam fidei qualitate pensatur*). Aussi, reprend un peu plus loin saint Avit, y aurait-il une véritable impiété à refuser alors la pénitence à qui la demande avec instance : « *Cum videntur paenitentiam precibus ac lacrimis poscere, impium dicimus denegare* » (1).

Cependant, la question de droit ainsi élucidée, l'évêque profite de l'occasion pour adresser au roi une leçon qui lui tient fort au cœur (2). Cette pénitence si précieuse, qu'il serait impie, à ses yeux, de refuser, il regrette que ceux qui la reçoivent, après l'avoir sollicitée, y attachent si peu d'importance. A peine guéris, ils n'y pensent plus et ils reviennent, comme dit l'Apôtre, à leur vomissement : ce qui est abuser du remède et se rendre plus coupable qu'on ne l'eût été autrement (PL 59-220 C).

L'évêque, toutefois, ne conclut pas pour autant qu'il y ait à refuser cette pénitence ; il se borne à indiquer au roi, à la fin de sa consultation sur ce point, la ligne de conduite que suivent les évêques en cette matière.

Tout d'abord, ce n'est jamais sans une certaine appréhension qu'ils accordent ainsi la pénitence à ceux qui se trouvent en danger de mort : « *Fateor* IN NECESSITATE *positis non*

(1) *Epist.* 4 (PL 59. 220 A-C).
(2) « Hoc tamen loco quid saepe doleam, quia fandi licentiam dignamini praestare, confiteor » (*Ibid.* B).

sine metu dari debere paenitentiam » (221 A). Quant à ceux qui la reçoivent et survivent, saint Avit distingue deux hypothèses. Ou bien, ils continuent à vivre dans l'état de mariage et arrivent au moment de la mort sans avoir commis de par ailleurs des péchés graves (*quos si, absque capitalibus, in usu conjugalis copulae,* DIES SUPREMA *reperiat*) ; ou bien ils ont promis de garder la continence et ne l'ont point fait (*econtra, si professam compunctionem* (1), *sœculo retrahente, vacuaverint*). Dans le premier cas, il n'y a rien à dire contre eux : l'usage du mariage est chose licite et puisque de par ailleurs il n'y a pas eu de fautes graves, on ne saurait les tenir pour condamnables ni les exclure du sacrifice de la commémoraison, c'est-à-dire les traiter, après leur mort, en excommuniés et se refuser à en faire mémoire au saint sacrifice : « *Quos, si... dies suprema reperiat, utpote rem licitam praesumentes, nec damnatione dignos putamus nec a sacrificio commemorationis excludimus* (221 A).

Dans le second cas, au contraire, le renoncement à la « componction » — disons la « conversion » ou la continence, — qui avait été vouée et le retour à la vie du siècle constituent une véritable apostasie (*quasi jam apostatas*) ; il y a eu déchéance de l'état de vie embrassé et il s'impose par conséquent de les suspendre de la communion (*necesse est a communione suspendi*) (2). Pourquoi donc ? Parce que, explique l'évêque, mieux vaut se contenter d'un état de vie inférieur, — comme l'ont fait les précédents, — que de compromettre son salut en violant des obligations plus hautes ; il est bien plus sûr de vivre honnêtement dans le

(1) On va voir par ce qui suit qu'il s'agit de la profession de continence.

(2) C'est le texte donné par SIRMOND et reproduit dans Migne (*loc. cit.* 221 A) ; celui de PIEPER, dans les M G H. (*Auct. ant.* VI², p. 30), porte « *a commemoratione suspendi*) : ce qui s'explique par le parallélisme avec le cas précédent mais n'a pas de sens. Il y a lieu à « commémoraison » dans le cas de ceux que l'on considère comme déjà morts ; mais ici les intéressés sont supposés encore vivants, et il n'y a pas eu lieu pour eux à une commémoraison dans le sacrifice dont on puisse les suspendre : ce qui d'ailleurs ne signifierait rien. Il y a lieu, au contraire, à les suspendre de la communion... POSCHMANN (*op. cit.*, p. 103, note 2) trouve justifiée lui aussi la correction de Sirmond.

mariage que d'afficher la profession de chasteté pour souiller ensuite par un usage devenu illicite ce qui de soi aurait été licite (1). A preuve l'avis de saint Paul aux personnes mariées : si elles se séparent momentanément pour s'appliquer à la prière, qu'elles reprennent ensuite leur vie en commun ; il craindrait autrement pour elles le danger d'incontinence ; ceux dont il n'aurait pas pu triompher dans l'état de mariage, Satan essaierait de les rendre infidèles à la promesse qu'ils auraient faite de vivre en continents (221 B).

La pensée de saint Avit, on le voit (2), est tout aussi nette

(1) « Quasi jam apostatas, id est ab standi firmitate deciduos... cum melius sit manere intra quantulamcumque salutem humilitate mediocrium, quam ipsam salutem ex toto destrui violatione summorum, et tutius inveniatur cum honestate in matrimonio vivere quam, castitate mentita, illicitis licita maculare » (221 A).

(2) M. Poschmann (*op. cit.*, p. 102-104) s'est complètement mépris sur le sens de cette dernière partie de la lettre. Il a cru lire que saint Avit enseignait la nécessité de la pénitence pour tous les mourants, sauf dans le cas où ils n'avaient pas de fautes graves à se reprocher (*si absque capitalibus culpis*) ; mais, pour lui, la pénitence aurait été si essentiellement liée au vœu de chasteté perpétuelle, que la demande en aurait constitué un acte héroïque. De là, pour les personnes jeunes, même si elles avaient conscience de péchés mortels, la difficulté de se résoudre à la demander ; en ne traitant pas de leur cas et se bornant à parler de la pénitence reçue en cas de fautes purement légères, saint Avit aurait évité de toucher au point précis de la difficulté (*drückt sich am Kern der Schwierigkeit vorbei* (p. 104).

Mais c'est son commentateur, ici, qui passe à côté du sens de sa lettre ; il n'en a saisi ni l'objet ni le but. Les fidèles, dont parle l'évêque dans la seconde partie de sa consultation sur la pénitence, sont ceux à qui, malgré les appréhensions ordinaires en pareil cas, on a cru devoir donner la pénitence parce que, à un moment donné, ils ont paru en péril de mort (*in necessitate positis*). Cette expression n'est point synonyme de celle qui vient après : « *quos dies suprema reperiat* ». Nombreux, d'après ce qui précède, étaient ceux qui, recevant ainsi la pénitence « *in necessitate* », ou, comme il est dit plus haut, « *in aegritudine, quasi sub momento mortis* » (220 A) et survivant, attendaient longtemps encore leur « *dies suprema* ». C'est très exactement pour ceux-là que saint Avit fait la double hypothèse ou d'une vie passée jusqu'à la mort (*dies suprema*) dans l'état de mariage, ou d'une infidélité au libre engagement de continence leur méritant d'être traités en apostats et dès maintenant, pour cela, suspendus de la communion. « *Quos si...* ; *econtra si...* ». A elle seule la seconde hypothèse envisagée aurait dû faire comprendre qu'il s'agissait de la conduite menée après le retour à la santé. N'est-ce point là d'ailleurs ce dont saint Avit se montre le plus préoccupé dans sa lettre ? Il ne songe nullement à expliquer quand et à qui la pénitence est ou n'est pas nécessaire au moment de la mort. Rien ne l'amenait à traiter cette question, et il se plaindrait plutôt de la facilité avec laquelle on demande cette pénitence, sauf à n'en faire plus de cas après coup.

que celle de saint Fulgence et lui aussi considère comme normal que des personnes mariées reçoivent la pénitence sans s'engager à pratiquer ensuite la continence (1).

Le pape saint Léon admettait déjà qu'il en fût de même pour des jeunes gens admis à la pénitence avant leur mariage. Sans doute, disait-il, le mieux serait, dans ce cas, de pratiquer après coup la chasteté perpétuelle ; mais, si, pour échapper aux dangers de leur âge, ces jeunes gens se marient, pourvu qu'ils n'aient pas de relations en dehors de leurs femmes, on peut le tolérer et fermer les yeux : « *rem videntur fecisse venialem, si, praeter conjugem, nullam omnino cognoverit* » (2). Aux mots près, c'est la formule même de saint Avit : « *Si, absque capitalibus culpis, in usu conjugalis copulae..., utpote rem licitam praesumentes, non damnatione dignos putamus* ».

Ainsi se trouvait réservé une fois de plus le droit d'user d'indulgence dans l'interprétation des coutumes ou des prescriptions conciliaires en matière de pénitence. Au fait, on peut bien croire que la tendance fut toujours à considérer les « pénitents » comme ayant accepté de garder à l'avenir la continence ; cependant, il n'existe aucun document portant la trace d'une prescription positive et générale en ce sens: la lettre de saint Sirice à Himère sur les rapports conjugaux interdits après la pénitence publique ne vise peut-être que les péchés proprement dits d'adultère ou de fornication (3), et elle peut aisément, en tout cas, s'entendre des

(1) De ce point de vue, son témoignage est tout à l'encontre de ce que lui attribue M. Poschmann (*loc. cit*). La pénitence demandée en vue de la mort ne lui paraît nullement impliquer le vœu de continence et, loin qu'il en présente la demande comme un acte héroïque, il se plaint, au contraire, qu'une chose si précieuse soit traitée si à la légère (*rem tam pretiosam pro levi accipere grave discrimen est :* 220 C). Ce qu'on demande « *precibus ac lacrimis* » et que saint Avit trouverait impie de refuser, n'est point, comme le dit Poschmann « le vœu de perpétuelle continence » mais la « *paenitentia* », dont, malgré sa brièveté (*momentanea*) il vient de dire le prix et l'efficacité.

(2) *Ad Himerium*, *inq.* 13 (PL 54. 1207 A).

(3) Jaffe. 255 (PL 13. 1137). — Beaucoup, nous l'avons déjà dit (p. 382) l'entendent ainsi et n'y voient traité que le cas des récidivistes proprement dit. Il est remarquable que saint Césaire d'Arles (*hom.* 19 ; PL 67. 1082) ne demande à ceux qui ont été réconciliés après pénitence que de « *bene vivere* ». Et ce « *bene vivere* », il le leur explique lui-même sans aucune allusion à un engagement spécial : « *Quid est bene vivere post*

seuls pénitents ayant, comme en admettent l'hypothèse saint Fulgence et saint Avit, contracté d'eux-mêmes et en toute liberté cet engagement. On s'explique mal, autrement, que saint Léon, un demi-siècle plus tard, semble ignorer l'existence d'aucune règle un peu ferme pour cette matière ; ce qu'il en dit lui-même ne vas pas au-delà de ce qui paraît plus convenable (1) et, manifestement, la question lui paraît devoir être laissée à la libre appréciation des évêques, qui, sans renoncer à conseiller le meilleur, doivent cependant se contenter du possible.

Aussi le Concile de Tolède, en 638, s'inspirera-t-il de lui pour résoudre le cas des personnes mariées survivant au « *remedium paenitentiae* » reçu en danger de mort. Elles peuvent reprendre leurs relations conjugales jusqu'à ce qu'elles soient en âge d'embrasser l'état de continence : « *redeat ad pristinum conjugium quoadusque possit adipisci, temporis maturitate, continentiae statum* ». Au cas où la mort surviendrait d'ici là, celui qui a reçu lui-même la « *benedictio paenitentis* » devra renoncer à se remarier : l'obligation de la continence commencera pour lui avec sa viduité ; mais si c'est lui, au contraire, qui meurt avant que d'un mutuel accord ils en aient fait profession, son conjoint aura toute liberté pour se remarier (2).

On reconnaît les principes posés par saint Léon, par saint Fulgence et par saint Avit ; le concile espagnol réserve d'ailleurs formellement, à la fin de son décret, le pouvoir de l'évêque de décider, dans chaque cas particulier, ce que lui paraîtra comporter l'âge des intéressés (*juxta quod aetatem aptam prospexerit*). Mais il résulte de tous ces témoignages qu'à la fin de l'antiquité chrétienne il était normal, tout au moins pour les personnes mariées, de recevoir, en cas de maladie, la pénitence avec absolution, la « *benedictio*

paenitentiam, doce nos. Dico vobis abstinere ab ebriositate, a concupiscentia, a furto, a malo eloquio, ab ipso immoderato risu, a verbo otioso, unde reddituri sunt homines rationem in die judicii. Ecce quam levia dixi, et omnia illa gravia et pestifera » (*Hom.* 19 ; PL 67. 1082). Dom Morin, quoique le fond en soit emprunté à saint Augustin, tient cette homélie pour rédigée par saint Césaire.

(1) « In quo tamen non regulam constituimus, sed quid sit tolerabilius aestimamus » (*Ad Rusticum, inq.* 13 ; PL 54. 1107).

(2) *Can.* 8. (Mansi 10. 666).

paenitentiae », sans renoncer pour autant, en cas de survie, à user du mariage. De par ailleurs, il est manifeste par la lettre de saint Avit, que la pénitence ainsi reçue se réduisait à la « pénitence d'un moment » dont parlait le roi Gondebaud (1). Tout en regrettant qu'on en fît si peu de cas après coup, l'évêque de Vienne, dès là qu'on s'interdisait de retomber dans des fautes graves, estimait qu'il n'y avait rien à dire.

Or, de ce seul chef, il apparaît combien devait être grand le nombre des fidèles ayant ainsi reçu la rémission du péché attachée à la « *benedictio paenitentiae* ». L'accès de la pénitence publique leur restait toujours ouvert et l'on comprend qu'on les y exhortât ; nul doute que plusieurs, en avançant dans la vie et dans la piété, ne s'assujettissent à cette expiation liturgique ; mais, en attendant, et pour autant qu'avait été sincère leur conversion, on les tenait et ils pouvaient se tenir pour assurés de leur salut.

On en doit dire autant de ces jeunes gens pour lesquels nous avons vu que le pape Félix III, les conciles d'Espagne et le *Liber Ordinum*, tout en se refusant à leur accorder la « pénitence », prévoyaient une imposition des mains, une « *benedictio paenitentiae* », une prière destinée à leur assurer le pardon de leurs fautes. Joints à ceux dont nous venons de parler, ils constituent toute une catégorie de

(1) M. Poschmann veut qu'il ne s'agisse dans ces deux cas que d'une pénitence de dévotion demandée au moment de la mort par des personnes n'ayant point à se reprocher de fautes graves. Nous avons vu la valeur de la preuve qu'il croit en trouver dans la lettre de saint Avit : elle se fonde toute sur un contresens. Pour le cas discuté par saint Fulgence, il écarte sans dire pourquoi (p. 166) l'hypothèse contraire. La dame en question n'aurait demandé la pénitence que par zèle pieux ; rien ne l'obligeait à le faire, et il n'en serait donc que plus significatif de constater que, même dans cette condition, le vœu de continence se trouvait essentiellement lié à la pénitence reçue. Or, saint Fulgence, nous l'avons vu, professe exactement le sentiment contraire : il ne peut y avoir alors de vœu de continence que si l'on a pu et prétendu le contracter.

Poschmann renvoie à ce propos à ce qu'il a dit plus haut (p. 150 et 151, note 2) du canon 9 de Girone. Mais nous avons nous-même montré plus haut (p. 242) ce qu'il fallait penser de l'interprétation donnée par lui de ce canon. Après cela, qu'il y ait eu des demandes de pénitence publique procédant d'une pure dévotion, rien n'est plus certain et sans doute l'usage en devint-il d'autant plus fréquent que l'institution se réduisit de plus en plus à un acte de pure humilité... Mais le fait n'est pas à supposer d'emblée.

pécheurs qui, sans même s'engager dans l'état de conversion, étaient réconciliés avec Dieu par la voie de ce que nous appelons la pénitence privée.

Ce n'est pas tout, et les principes de théologie pastorale professés par Julien Pomère ou surtout par saint Grégoire le Grand commandent d'aller plus loin. Aux pécheurs ainsi absous, sans avoir accompli ni accepté d'accomplir la pénitence publique se doivent joindre sans doute ceux que ces deux auteurs nous ont montrés s'empressant d'aller confesser leurs fautes pour obtenir d'en être guéris et faisant par là même la preuve, comme dit saint Grégoire, qu'ils méritent d'être « déliés » sans retard.

On peut croire qu'eux aussi étaient alors engagés par le prêtre à accepter la vie de « conversion » ; mais ils ne s'y rangeaient assurément pas tous et l'on admettra difficilement qu'on se montrât plus exigeant à leur égard qu'on ne faisait pour les personnes mariées recevant la pénitence par crainte de la mort. Moins encore qu'à ces dernières, il paraissait nécessaire de leur imposer absolument le renoncement à la vie de mariage. Dans un cas comme dans l'autre, les principes émis permettaient de les absoudre sans exiger d'eux un engagement pareil. Le langage, en particulier, de saint Grégoire le Grand est trop formel pour permettre de douter que, sans se préoccuper de les « lier » d'abord, on ait immédiatement « délié » ou réconcilié avec Dieu des fidèles faisant si manifestement la preuve d'avoir été rappelés par lui à la vie (1).

Ne pourrait-on pas aller plus loin et n'y aurait-il pas lieu de joindre à ces deux témoignages celui de saint Césaire d'Arles. A plusieurs reprises (2), quand il exhorte à ne pas retarder la pénitence, il se fait objecter que des hommes

(1) « Soll man annehmen, demande Göller (*Das Sündenbekenntnis bei Gregor d. Gr.*), dass diese, die freiwillig dem Priester ihre geheimen Sünden bekannten, mit den öffentlichen Schwerverbrechern und Gewohnheitssündern auf die gleiche Stufe gestellt worden ? Waren das nicht Fälle, in denen, wie Loofs schon von Iahren sich ausdrückte, nicht ein öffentlicher Aergernis, eine Exkommunication mit nachfolgendem öffentlichen Verfahren alter Art empfahl ? » (Cité par K. Adam, art. cit., p. 40, qui approuve).

(2) Par ex. *sermo* 249. 6 et 258. 2 (PL 39. 2208 et 2222).

jeunes et mariés, ou engagés dans la vie militaire, ne peuvent cependant pas se condamner à se couper les cheveux et à porter un habit de religion, comme le demandait la profession de la pénitence publique ou même de l'état de « conversion ».

« Ego in militia positus sum, uxorem habeo, et ideo paenitentiam quomodo agere possum ? » (1). « Ego juvenis homo uxorem habens, quomodo possum aut capillos minuere aut habitum religionis assumere ? » (2).

Il ne s'agit point de cela, répond saint Césaire ; en parlant de pénitence, je n'ai nullement en vue ces changements de vie extérieurs ; ce n'est point ses cheveux qu'il faut modifier, ce n'est point la manière de s'habiller, mais la manière de vivre (3). Y aurait-il donc quelque inconvénient pour un homme marié à laisser là ses mauvaises habitudes pour mener une vie honnête et à se guérir de ses péchés par l'aumône, le jeûne et la prière ? (4). De par ailleurs la dignité et la pourpre royales empêchèrent-elles David de faire pénitence ? (5).

Rien, dans cette réponse, ne fait allusion à une pénitence à demander au prêtre ; le prédicateur y insiste uniquement sur les œuvres de pénitence à poser par le fidèle. « La vraie conversion se suffit à elle-même sans aucun changement d'habit », déclare-t-il en propres termes ; « les vêtements de religion, au contraire, si les bonnes œuvres font défaut, ne sauraient remédier à quoi que ce soit et ils provoqueraient plutôt le juste jugement de Dieu » (2208). De ce point de vue, M. Poschmann a parfaitement raison de contester qu'on puisse trouver là une preuve directe de l'existence de la pénitence privée.

(1) *Loc. cit.* (2222).

(2) *Loc. cit.* (2208). M. Poschmann (*op. cit.* p. 142, note) reconnaît que, dans ce dernier passage, il s'agit de l'état de conversion.

(3) « Quasi nos, quando paenitentiam suademus, hoc dicamus ut unusquisque magis sibi capillos studeat auferre, et non peccata dimittere ; et vestimenta potius evellat quam mores ? » (*loc. cit.*, 2222).

(4) « Si mores perditos voluerit ad opera bona vel honesta convertere ; si peccatorum suorum vulnera elemosynis, jejuniis et orationibus ad sanitatem pristinam studeat revocare ? » (*ibid.*, 2208).

(5) *Ibid.* (2222).

Seulement, on s'imagine aussi le jeune homme ou l'officier de la milice ainsi interpellé par saint Césaire, qui, touché par ses exhortations, va le trouver pour lui ouvrir sa conscience et s'offrir à recevoir de lui la guérison de ses péchés. L'hypothèse n'a rien de gratuit et ne s'inspire pas de nos conceptions actuelles ; elle est toute suggérée par le langage des biographes de saint Hilaire d'Arles et de saint Nicet de Trèves ou par celui de saint Grégoire à propos des pécheurs qui, éclairés par les prédicateurs, vont se jeter à leurs pieds pour obtenir d'eux les prières qui effaceront leurs péchés. Julien Pomère, le maître de saint Césaire, nous a montré de ces chrétiens qui, sans attendre d'être dénoncés, vont avouer leurs fautes pour en être guéris sans retard. Lui-même mentionne la confession aux prêtres comme un élément normal de la pénitence à faire pour obtenir la rémission du péché ; il le fait même dans les termes qui deviendront de plus en plus familiers aux prédicateurs de la confession : « *Confessionem donet* » (1).

Il est donc tout naturel de se demander ce qu'aurait fait, ce que faisait plutôt saint Césaire, quand un de ses auditeurs venait ainsi le trouver pour s'offrir à faire la pénitence sans retard. C'est à quoi il les avait tous engagés ; les jeunes gens comme les autres avaient été pressés par lui de ne pas attendre longtemps (*post multa tempora*) pour recourir aux remèdes de la pénitence (2). Maintenant qu'il en avait un là devant lui, venu tout exprès pour accuser ses fautes et obtenir d'en être délivré par la prière sacerdotale, il ne revenait assurément pas sur ce qu'il avait dit en chaire et il ne songeait donc pas à lui imposer la pénitence publique ou l'état de conversion. De par ailleurs, l'engager seulement à faire l'aumône, à prier et à jeûner n'eût été que lui répéter le sermon de tout à l'heure, et ce n'est point pour cela que, sur son invitation, on avait ainsi

(1) « Quicumque de his supradictis commisit, cito emendet, *confessionem donet*, veram paenitentiam agat et remittentur ei peccata » (*Sermo* 244. 3 ; PL 39. 2195-2196). Sur l'emploi et la signification de cette expression, voir GÖLLER : *Studien üb. d. gall. Busswesen...*, p. 106-108.

(2) *Sermo* 257. 4 (PL 39. 2221). Saint Césaire va même ici (2 ; 2220) jusqu'à prêcher la nécessité de la pénitence publique pour les péchés légers, lorsqu'ils se sont accumulés dans une vie.

recouru à lui. La pensée vient alors d'elle-même que saint Césaire, satisfait et touché de ces dispositions, procédait comme saint Grégoire devait engager à faire en pareil cas. Lui aussi, nous le verrons tout à l'heure à propos de l'absolution des mourants, avait des principes lui permettant de l'accorder sans attendre que fût accomplie la pénitence publique ; la bonne disposition actuelle lui suffisait et tout porte donc à croire que, mis en présence du jeune homme marié demandant à être délivré de ses péchés, il le « déliait » sur-le-champ ; pas plus que saint Fulgence et saint Avit, il n'exigeait de lui le vœu de continence, mais il lui accordait la « *benedictio paenitentiae* », qui, tout en réservant la possibilité de la « pénitence » à « recevoir » et à « faire » ultérieurement (1), suffisait à lui assurer le fruit de sa conversion très réelle.

Ainsi semble-t-il d'ailleurs envisager lui-même la guérison du péché pour celui qui, s'y étant laissé entraîner une fois ou l'autre, se hâte de recourir aux remèdes de la pénitence qui comportent la confession. S'il le fait sans retard, il obtiendra aussi la guérison sans retard. La condamnation dernière ne serait à craindre pour lui que si, au lieu d'avouer les plaies de son âme et de faire pénitence, il les laissait s'envenimer en les dissimulant et s'obstinant à ne pas se reconnaître coupable.

« Si semel aliquis vel secundo peccaverit et sine aliqua dissimulatione ad paenitentiae medicamenta confugerit, pristinam incolumitatem sine aliqua mora recipiet. Si vero peccata peccatis coeperit addere, et *animarum vulnera tegendo* vel defendendo putrescere, quam, confitendo et paenitentiam agendo, curare maluerit, timendum est, etc. » (2).

Cependant, et malgré la fréquence possible de ces sortes

(1) Même en cas de danger de mort, en effet, saint Césaire demeurait fidèle au principe posé par le concile d'Agde de ne pas accorder la pénitence proprement dite aux malades encore jeunes : « *Si a me paenitentiam petierit,* ET EST ILLI AETAS, CUI AUT DARI POSSIT AUT DEBEAT, *paenitentiam illi dare possum* » (*Sermo* 256. 3) ; PL 39. 2218).

(2) Sermo 258 : 1 (PL 39. 2222). Il ne s'agit là que des « *capitalia crimina* ». L'allusion à la confession au prêtre qui se lit dans la seconde phase (vulnera tégendo ; ... confitendo) montre que les remèdes envisagés comportent un recours au prêtre (Cf. GÖLLER : *art. cit.* p. 101). Le « *sine dissimulatione* » de la première phrase signifie plutôt sans re-

de cas, n'insistons pas. D'autres sont là, qui permettent d'ajouter encore à la liste des pécheurs normalement absous sans pénitence publique.

Il y a d'abord les clercs, les plus élevés tout au moins dans la hiérarchie. Comme nous l'avons exposé ailleurs, il s'en faut que, dès l'abord et partout, l'uniformité ait régné dans l'Eglise sur la nature de la pénitence à exiger d'eux. Saint Léon dit bien qu'il est contraire à la coutume ecclésiastique de la leur accorder par l'imposition des mains : « *Per manus impositionem remedium accipiant paenitendi* (1). » Et, de fait, au concile de Rome, en 313, on avait retenu contre Donat le grief d'avoir imposé les mains à des évêques apostats (2). Le pape saint Sirice écrit même, en 385, que « *paenitentiam agere cuiquam non conceditur clericorum* » (3). Mais, d'autre part, les témoignages abondent aussi de la pénitence accordée ou imposée aux clercs : tels, pour n'en citer que deux, le canon 76 du concile d'Elvire prescrivant de n'admettre un diacre à la communion laïque qu'après accomplissement de la pénitence régulière (*acta legitima paenitentia*), et la lettre de saint Augustin, où il affirme que tous les clercs dégradés par les donatistes, quand ils viennent à l'Eglise catholique, sont assujettis par lui à la pénitence qu'ils auraient dû faire chez eux : « *In humilitatem paenitentiae recipiatur, quo et ipsi eum forsitan cogerent* » (4). Aussi, est-il probable que la coutume dont parle saint Léon vise uniquement l'imposition des mains liturgique propre aux « pénitents » ; même réduits à la communion laïque, les clercs ne doivent point prendre place parmi eux. La dégradation subie leur tenait lieu d'expiation. Ce serait les frapper deux fois pour la même faute, « *bis vindicaretur in idem* », comme dit

tard : voir le même mot employé dans ce sens au paragraphe suivant du même sermon et au paragraphe 4 du sermon précédent. Jean Pomère (*De vita cont.* II ; PL 59. 451 B) oppose de même une « *dissimulata curatio* » à une guérison immédiate.

(1) *Ad Rusticum, inq.* 2 (Jaffe 544 ; PL 54. 1203).

(2) Optat de Milève : *De schis. donat.* I. 24 (éd. de Vienne, p. 27 ; PL 11. 932-933).

(3) *Ad Himerium* (Jaffe 225 ; PL 13. 1145).

(4) *Epist.* 35. 3 (PL 33. 135).

saint Basile à ce propos (1), que de leur imposer en outre celle de la pénitence publique.

Telle est bien, semble-t-il, la pratique générale qui a prévalu. Seulement, il ne suit pas de là que ces clercs, évêques, prêtres, diacres ou autres, aient été considérés — tout au moins habituellement et en principe — comme absous par le seul fait de leur condamnation. Des documents nombreux font mention de la pénitence qu'ils avaient à faire en plus (2), et le pape saint Léon, ici encore, résume en quelques mots la coutume suivie : ils ont à faire pénitence en leur particulier, afin de s'assurer ainsi le fruit de la satisfaction qui convient : « *Hujusmodi lapsis, ad promerendam misericordiam Dei, privata est expetenda secessio, ut illis satisfactio, si fuerit digna, sit etiam fructuosa* » (3).

L'expression est trop vague pour qu'on puisse songer à y voir prescrite une absolution en forme liturgique à recevoir encore après coup. Mais elle suppose tout au moins qu'une satisfaction convenable devra précéder l'admission à la communion laïque, et il est bien évident qu'on n'entend pas laisser à l'intéressé lui-même le soin d'apprécier si la satisfaction accomplie par lui mérite d'être « fructueuse ». C'est à qui l'admettra à la communion qu'il appartiendra de décider si elle est suffisante, et il y aura donc là un nouveau jugement, tout en forme privée, qui correspondra très exactement à ce que nous appelons l'absolution. Ainsi sera-t-il permis de dire que les clercs, en général, obtenaient de l'Eglise la rémission de leurs fautes par la voie de la pénitence privée. Ici encore, par conséquent, on voit le vaste champ qui se trouvait ouvert de ce chef à l'exercice de ce mode de pardon.

Aussi a-t-on contesté et conteste-t-on qu'en dehors de la sentence de condamnation prononcée contre les clercs, il puisse être question d'une intervention de l'Eglise ayant pour objet d'apprécier leur satisfaction et aboutissant, s'il

(1) *Epist. can.* 3 (PL 32. 672).
(2) Voir notre *De paenitentia*, n° 355-359.
(3) *Ad Rusticum*, inq. 2 (*loc. cit*).

y a lieu, à les absoudre en les admettant à la communion. Tout au plus, accepterait-on de reconnaître un certain caractère sacramentel à la demande et à la concession de cette « *secessio* » où ils feront la satisfaction jugée par eux opportune (1).

Mais ce n'est point là seulement méconnaître le sens obvie de la parole de saint Léon, c'est aussi s'inscrire en faux contre une parole bien connue de saint Augustin et contre un certain nombre de décisions pontificales montrant à l'évidence qu'après leur dégradation les clercs étaient encore, de la part de l'Eglise, l'objet d'une intervention, où s'exerçait en leur faveur le pouvoir des clefs.

La parole de saint Augustin vise expressément ces sentences de condamnation, qui entraînent des irrégularités si graves en vue de la cléricature. L'Eglise, dit-il, l'a voulu ainsi ; elle a établi qu'après pénitence faite de quelque crime il ne fût loisible à personne soit de devenir clerc, soit de le redevenir, soit de le rester. Mais, ajoute-t-il aussitôt pour mettre hors de cause le pouvoir de délier, dont il pourrait paraître que l'Eglise, par là, ait contesté l'efficacité, si l'Eglise a pris cette mesure c'est uniquement par préoccupation de sévérité disciplinaire ; ce n'est point qu'elle désespère du pardon (*non desperatione indulgentiae sed rigore factum est disciplinae*) : que ne dirait-on pas autrement contre l'efficacité du pouvoir des clefs qui lui a été accordée ?

« Ut constitueretur in Ecclesia, ne quisquam, post alicujus criminis paenitentiam, clericatum accipiat, vel ad clericatum redeat, vel in clericatu maneat, non desperatione indulgentiae sed rigore factum est disciplinae : alioquin contra claves datas Ecclesiae disputabitur, de quibus dictum est : Quae solveritis in terra, soluta erunt et in caelo » (2).

Saint Augustin, on le voit, ne voudrait pas qu'on prît prétexte des irrégularités, dont restent frappés ceux qui ont

(1) « So wäre es vielleicht denkbar, ... sakramental zu werten... die Priesterbusse auf Grund der *petitio* und der Gewährung der *privata secessio*, obwohl ich mich auch heute nicht dafür entscheiden möchte » Poschmann : *Das christl. Altertum und die kirchliche Privatbusse*, dans ZSKT, 1930, p. 241 où il renvoie à *op. cit.* p. 197 sq).

(2) *Epist.* 185, seu *Liber de correctione Donatist.* 10. 45 (PL 33. 812).

fait la « pénitence », pour contester qu'ils aient obtenu le pardon de leur crime ; on lui semblerait ainsi mettre en doute que le pouvoir des clefs, le pouvoir de délier, ait été capable de le leur procurer. De là vient la distinction si marqué qu'il établit entre le pardon lui-même et la rigueur de la discipline voulue par l'Eglise. Or, cette distinction même, comme le doute qu'elle a pour but de prévenir, ne se comprend qu'autant que le pardon ainsi mis hors de cause est censé avoir été obtenu en vertu du pouvoir de délier. Il n'y aurait eu autrement qu'à mettre hors de cause ce pouvoir lui-même et à expliquer pourquoi l'Eglise ne jugeait pas ici à propos de s'en servir. L'explication de saint Augustin suppose, au contraire, que, de l'avis de tous, elle en a fait usage, et donc il y a ici affirmation équivalente que les clercs eux aussi reçoivent de l'Eglise le pardon de leurs fautes (1). Comme ce n'est manifestement pas par la voie de la pénitence publique, ni par le fait brut de leur condamnation, il s'impose de reconnaître que c'est par la voie d'une absolution privée.

Cette intervention ultérieure de l'Eglise dans l'admission à la communion des clercs déjà dégradés par elle, se trouve

(1) On se demande comment M. POSCHMANN a pu trouver ici l'affirmation que l'Eglise, dans les cas visés par saint Augustin et pour le motif indiqué par lui, ne fait aucun usage de son pouvoir de délier. « Das heisst., dass die Kirche auf diszipliplänerer Rücksicht in dem vorgelienden Falle von der ihr verliehenen Schlussgewalt tatsächlich keinen Gebrauch macht » (*op. cit.* p. 199-200, note).

C'est perdre de vue la pensée qui préoccupe saint Augustin : du fait qu'on reste exclu ou déchu de la cléricature, ne conclura-t-on pas qu'il n'y a pas eu de pardon et que donc il n'a servi à rien de recourir au pouvoir des clefs ? C'est encore lui faire dire que, même dans le premier cas envisagé ici, celui du laïque ayant fait pénitence jadis et tenu à l'écart de la cléricature, l'Eglise n'a pas fait usage du pouvoir des clefs. Non, la pensée de saint Augustin est, au contraire, que malgré ces exclusions et ces déchéances persistantes, le pouvoir des clefs a produit son effet et il y a eu pardon. Seulement, explique-t-il dans les lignes qui suivent, l'Eglise a voulu éviter qu'on se portât à la pénitence dans le seul espoir d'être relevé de ses déchéances et d'être réintégré dans ses fonctions. Et c'est la vraie raison pour laquelle, sans contester aucunement la réalité du pardon ou l'efficacité du pouvoir des clefs, elle a écarté de la cléricature ceux qui en avaient bénéficié : « *Non desperatione indulgentiae, sed rigore factum est disciplinae... ; ne forsitan, etiam detectis criminibus, spe honoris ecclesiastici, animus intumescens* superbe ageret paenitentiam, severissime placuit ut, post actam de crimine damnabili paenitentiam, nemo sit clericus, ut, desperatione temporalis altitudinis, medicina major et verior esset humilitas » (*loc. cit.*).

d'ailleurs explicitement attestée dans les documents ecclésiastiques.

Nous avons déjà cité la lettre du pape Félix III sur la pénitence à exiger des catholiques rebaptisés par les ariens. Pour les évêques, les prêtres et les diacres, elle est d'une sévérité extrême : dans quelques conditions qu'ils aient été rebaptisés, de plein gré ou par contrainte, ils sont déchus pour toujours de leur dignité. S'ils consentent à venir à résipiscence, leur pénitence devra durer jusqu'au terme de leur vie. Elle ne se fera point parmi les pénitents proprement dits, car ils seront exclus de toutes les prières communes, même de celles des catéchumènes. Au moment de leur mort seulement, on leur rendra la communion laïque ; et tout cela, conclut la décision qui les concerne, tout cela devra faire l'objet d'un examen attentif de la part d'un prêtre approuvé : « *Quam rem diligentius explorare vel facere probatissimi sacerdotis cura debebit* » (1).

Ce qui veut dire qu'un prêtre restera juge de la pénitence faite et de la communion laïque à accorder. Ainsi, comme il est dit un peu plus loin, tous ces clercs seront-ils réconciliés au moment de leur mort (*quos solo mortis suae tempore reconciliandos esse diximus*) (2) et l'acte de leur absolution ne saurait donc être plus nettement distingué de celui de leur condamnation.

Cette distinction se manifeste également en Espagne, au concile de Lérida, en 524 ou 546. Ici, même, on peut se rendre compte de la manière dont la « *satisfactio* », accomplie au cours d'une « *privata secessio* » comme celle dont parle saint Léon, peut-être « fructueuse » pour le coupable, si elle est jugée « digne ».

Un premier canon s'occupe des clercs qui, au cours du siège d'un ville et, sans doute, pour avoir coopéré à sa défense, ont versé le sang humain. Ils doivent être suspendus pour deux ans de leur office et de la communion elle-même. Entre temps, ils s'appliqueront à expier leur faute par des veilles, des jeûnes, des prières, des aumônes ; après quoi,

(1) Thiel : *Epist. Rom. Pont.* I, p. 262-263.
(2) *Ibid.*, p. 264.

on les réintégrera dans leur office et on leur rendra la communion, mais il demeurera interdit de jamais les promouvoir à un ordre supérieur. Seulement, note le concile à la fin de son décret, s'il arrivait qu'au cours de ces deux ans les coupables eussent fait preuve de négligence à pourvoir à leur salut, l'évêque pourrait prolonger encore leur pénitence.

« Quod si infra praefinitum tempus negligentiores circa salutem suam extiterunt, protelandi ipsius paenitentiae tempus in potestate maneat sacerdotis » (1).

Ce qui est bien dire qu'il est le juge de la valeur ou de la « dignité » de leur « satisfaction » et qu'il lui appartient de décider s'il y a lieu de leur en accorder « le fruit ».

Le canon 5 du même concile procède pareillement pour les clercs qui, dit-il, auraient été entraînés par leur fragilité à quelque faute charnelle (*Si subito in flenda carnis fragilitate corruerint*). Eux aussi devront, pour quelque temps, être suspendus et retranchés de la communion ; toute promotion ultérieure leur sera également interdite. Mais le soin de fixer la durée de la peine est laissé ici à l'évêque lui-même. Il la prolongera ou la restreindra suivant la « dignité » de leur pénitence : « *Si digne paenituerint, ita* [*ut*] *mortificato corpore, cordis contriti sacrificium Deo offerant* » (2).

Ici encore, par conséquent, le coupable ne recueille le « fruit » de sa « satisfaction » qu'autant qu'elle est jugée « digne » par l'évêque. On ne saurait dire d'ailleurs qu'elle ait été accomplie en forme de pénitence publique : on n'y discerne aucun des traits qui, en Espagne surtout, caractérisent cette dernière (3). Son expiation a donc été toute d'ordre privé : nous avons ici très réellement affaire à une « *privata secessio* » comme celle dont parle saint Léon. Nous voyons aussi comment elle est « fructueuse ». L'évêque

(1) *Can.* 1 ; Mansi 8. 612.
(2) *Can.* 5 ; Mansi 8. 613.
(3) Poschmann (*op. cit.* p. 191-192) reconnaît lui-même qu'on ne saurait parler ici de pénitence publique. Pas de pénitence privée cependant. Quand on sait ce qu'il appelle de ce nom pour l'Irlande, on se demande d'où peut bien venir la différence.

n'absout que sur le vu de la pénitence faite en particulier par le coupable, mais son acte d'absolution apparaît complètement distinct de la sentence de condamnation.

Or, il l'apparaît aussi dans la correspondance de saint Grégoire le Grand. Pour les clercs suspendus *ad tempus* ou définitivement interdits, le pape prévoit régulièrement qu'en cas de danger de mort il faudra leur accorder la « *benedictio viatici* » (1). Même accomplie dans un monastère, la « *privata secessio* » comporte cette privation de la communion et la réserve de cette absolution éventuelle (2). Il y a plus ; saint Grégoire prévoit qu'au cas d'une déposition entraînant l'exclusion de la communion jusqu'au moment de la mort, un prêtre puisse être admis à la communion laïque dès là qu'on estimera sa pénitence suffisante :

« Fraternitas vestra,.. eum sacri corporis et sanguinis dominici participatione privatum in paenitentiam redigat, ita ut usque ad diem obitus sui in eadem excommunicatione permaneat et viaticum tantummodo exitus sui tempore percipiat. Sin autem *eum talem paenitentiam agere fraternitas tua cognoverit, ut ei juste ad recipiendam communionem inter laïcos et ante exitum debeat misereri,* hoc in tuae fraternitatis ponimus potestate » (3).

C'est on ne peut plus clairement attester l'usage de les absoudre par voie de pénitence privée, et nous avions donc bien raison de signaler le cas des clercs comme ouvrant un vaste champ à l'exercice de ce mode de pardon.

En voici un autre plus étendu encore. C'est celui de ce qu'on pourrait appeler les récidivistes, c'est-à-dire de ceux qui, ayant déjà accompli ou accepté la pénitence publique, ont méconnu les renoncements qu'elle entraîne ou même se sont rendus coupables à nouveau de fautes graves et notoires. Nous avons déjà parlé de la lettre de saint Sirice

(1) Jaffe 1211 ; 1493 ; 1912 (Ed. EWALD-HARTMANN, III. 7 ; VIII. 6 ; XIII. 47 ; t. I, p. 168[3] ; t. II, p. 9[19] et 411[27] ; PL 77. 611 B ; 911 A ; 1294 C).

(2) « Excommunicati in monasterium ad agendam paenitentiam in sex mensibus sunt mittendi, ita sane ut, si cuiquam eorum mortis contigerit imminere discrimen, *viatici ei benedictio non denegetur* » (Jaffe 1912 ; ed. EWALD-HARTMANN, XIII. 47 ; t. II, p. 411[25] sqq ; PL 77. 1294 C).

(3) Jaffe 1321 ; *éd.* EWALD-HARTMANN, V. 5 (t. I p. 285 ; PL 77. 728-729).

qui les concerne. Exclus désormais de la pénitence publique, ils sont cependant assurés de recevoir l'absolution tout au moins au moment de la mort, et, la « *benedictio paenitentiae* » leur eût-elle été accordée ainsi une première fois, en cas de survivance, elle le pouvait être à nouveau plus tard dans les mêmes circonstances. Voilà des absolutions privées dont il serait aussi difficile de supputer que de s'exagérer le nombre.

Ce n'est pas tout, et il n'est pas dit qu'en cas d'infidélité aux engagements pris par la profession de la pénitence publique, on dût attendre toujours le moment de la mort pour être absous et être admis de nouveau à la communion.

Saint Avit, à propos du manquement au vœu de continence perpétuelle, ne parle pour les coupables que d'une suspension de la communion : « *Necesse est a communione suspendi* » (1). Le concile d'Orléans, en 511, pour le même cas, emploie la même formule (2). Celui d'Epaone, peut-être convoqué et présidé par saint Avit, en 517, porte, *can.* 23, qu'on ne saurait, dans ce cas-là, être admis à communier de nouveau qu'à condition de reprendre le genre de vie abandonné : « *Prorsus communicare non poterit, nisi professioni, quam inleceto praetermiserat, reformetur* » (3). Même prescription, au concile d'Orléans, en 549, au sujet des « converties » vivant chez elles, qui ont violé leur vœu de chasteté en contractant mariage. Ecartées pour ce fait de la communion, elles peuvent y être admises de nouveau après séparation des conjoints (4). Comme elles ne sauraient

(1) Ci-dessus, p. 450-451.
(2) *Can.* 11. (Maassen, p. 5).
(3) Maassen p. 24. Telle quelle, cette prescription tranche par sa modération sur celles des autres conciles de Gaule sur cette matière. Les canons 5 d'Angers en 458 ; 8 de Tours en 461 ; 25 d'Orléans en 538 ; 1 d'Eauze en 551, s'en tiennent à ce qu'avait écrit saint Sirice à Himère de Tarragone, l'excommunication jusqu'à la mort. (Voir POSCHMANN, *op. cit.* p. 98-100). Peut-être ces derniers se bornaient-ils à reproduire des canons qu'ils trouvaient dans la collection, et qui d'ailleurs n'avaient pas envisagé l'hypothèse de la conversion des coupables.
(4) « Illae quae in domibus propriis, tam puellae quam viduae, commutatis vestibus, convertuntur, cum his quibus conjugio copulantur, ab ecclesiae communione priventur. Sane, si culpam sequestratione sanaverint, ad communionis gratiam revocentur » (*Can.* 19 ; Maassen, p. 107)

l'être que sur sentence favorable d'un prêtre, l'hypothèse est donc admise d'une seconde absolution, d'une absolution, par conséquent, sans pénitence publique et voilà donc encore qui élargit le champ de la pénitence privée.

III. — De l'absolution des mourants à celle des pécheurs en général

1. Le fait de pénitences privées fréquentes en Espagne : une explication fantaisiste. — 2. Les principes posés par saint Césaire et leurs conséquences.

Les cas que nous venons de voir signalés comme entraînant une seconde absolution au cours de la vie ne devaient pas être rares. Saint Avit se plaint d'avoir à déplorer trop d'infidélités de ce genre et les abus mêmes qu'il signale laissent entrevoir la facilité avec laquelle on recourait à la pénitence « d'un moment ». Accordée à qui la demandait en prévision de la mort, comment eût-elle été refusée en cours de vie à qui faisait preuve, et mieux encore qu'à la dernière heure, du sincère désir de conversion reconnu suffisant pour en obtenir le fruit ?

On s'explique aisément que prêtres et fidèles, tout au moins en certaines Eglises, aient tiré cette conclusion.

En 589, au moment où la conversion de Récarède vient d'ouvrir à l'Eglise d'Espagne une ère nouvelle de liberté et de prospérité, le concile de Tolède, *canon* 11, constate qu'en certaines régions de la péninsule (*per quasdam Hispaniarum ecclesias*), l'usage s'est établi d'aller demander l'absolution au prêtre chaque fois que l'on a péché (*ut quotiescumque peccare libuerit, totiens a presbytero reconciliari expostulent*). Dans son désir de remettre en honneur la discipline traditionnelle, il y dénonce une conception abominable de la pénitence (*foedissime pro suis peccatis agere paenitentiam*) (1), mais le fait attesté par lui subsiste et l'on ne saurait nier le jour qu'il projette sur la pratique générale de la pénitence privée. M. K. Adam parle à ce

(1) *Can.* 11. (PL 84. 353 ; Mansi 9. 995).

propos d'un éclair subit à la lueur duquel sortent des ténèbres des réalités jusque-là insoupçonnées (1). Soit, et pour l'Espagne de cette époque le document est bien, en effet, d'une clarté rare. Mais la pratique qu'il atteste est-elle plus surprenante que celle que révèle à Constantinople, au début du v[e] siècle, l'acte d'accusation dressé, au concile du Chêne, contre saint Jean Chrysostome ? Là aussi il est question d'un recours fréquent à la confession (2). Sans songer à établir aucun lien entre les deux faits, n'est-il pas permis de croire qu'ils procèdent l'un et l'autre de la même tradition sur l'efficacité du recours au prêtre ?

Ici encore cependant, pour rendre raison de ce fait qui déroute, on a préféré en appeler aux moines irlandais. C'est sous leur influence que se serait établie dans quelques régions de l'Espagne, en Galice surtout, pense-t-on, l'usage blâmé par le concile de Tolède (3). Mais l'explication ainsi imaginée, se révèle, à l'examen, on ne peut plus malheureuse. Les faits sur lesquels on prétend l'établir ne sont pas prouvés, et elle se heurte elle-même à des faits qui l'excluent.

L'unique fondement, en effet, s'en trouve dans la présence en Galicie d'un évêché dit de *Britonia* ou de *Britannia*, dont le nom porte à croire qu'à un moment donné des Bretons étaient venus se fixer dans ces régions (4). On en

(1) A propos de l'*op. cit.* de Poschmann dans *Theol. Quartalschrift*, 1929, p. 35.

(2) « Il encourage à pécher. S'il vous arrive de pécher une seconde fois, enseigne-t-il, faites pénitence une seconde fois. Chaque fois que vous aurez péché, venez me trouver, et je vous guérirai. » (Dans PHOTIUS : *Biblioth. cod.* 59 ; PG 103. 112 A).

(3) C'est la suggestion de POSCHMANN : *op. cit.* p. 160, note 1. Il l'a reprise et s'est appliqué à la justifier dans *Abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter*, p. 58-60.

(4) Dans les tableaux des diocèses dressés par provinces sous les rois suèves ou wisigoths, le siège de *Britonia* figure comme faisant partie de la province de Galice (Mansi 9. 816 B ; 867 D ; 823 A). La souscription de ses évêques dans les conciles, porte « *Britonensis ecclesiae episcopus* » au concile de Lugo en 572 (Mansi 9. 841 ; PL 84. 575 D) et « *Britanniensis ecclesiae* » à tous les autres : 4[e], 7[e] et 8[e] de Tolède, en 633, 646 et 653 (PL 84. 388 C ; 410 A ; 429 D) ; 3[e] de Braga, 675 (loc. cit. 592 D). GAMS : *Series episcoporum* (1873, p. 50-51) l'identifie avec celui de Mondonedo qui, au IX[e] siècle, fut lui-même fondu dans celui d'Oviedo. Voir FITA : *Concilio Ovetense del ano 900* dans *Boletin de la Real Academia de la historia*, XXXVIII (1901) p. 113-133) ; — de La MARTINIÈRE, qui se dit historiographe du roi d'Espagne, dans son *Grand dictionnaire*

conclut qu'il s'agit d'une Eglise d'origine irlandaise, implantée par des moines en territoire espagnol et ayant conservé, entre autres usages caractéristiques des Eglises celtiques, celui de la confession fréquente.

Rien, il est vrai, dans le décret du concile de Tolède, ne suggère que les régions où l'on déplore de voir établi cet usage soient celles de la Galice, celles où se serait exercée l'influence de l'Eglise bretonne ; mais on le déduit.

Près d'un siècle et demi plus tard, en 633, le 4e concile de Tolède blâme et proscrit un autre usage que, cette fois, il localise en Galice. C'est celui qu'ont les clercs ou lecteurs, au lieu de se raser la tête, comme font les diacres et les prêtres, de manière à ne conserver qu'une couronne de cheveux dans le bas, de se contenter d'une petite tonsure au sommet, pour porter les cheveux longs comme les laïques. Cet usage, observe le concile, est étranger au reste de l'Espagne, et il n'y est connu que comme propre aux hérétiques (1). Or, l'usage ainsi caractérisé et proscrit, on se croit autorisé à y reconnaître celui de la tonsure irlandaise, de l'Eglise de Britannia par conséquent (2), et l'on raisonne que, si l'on s'y est montré si attaché à l'usage de la tonsure du pays d'origine, à plus forte raison a-t-on dû le faire pour celui de la confession fréquente : et donc, c'est à leur influence qu'est due la diffusion de la pratique dont, en 589, se sont alarmés les Pères de Tolède.

géographique, historique et critique (1768), identifie : Britania, Britonia avec le village actuel de *Bretagna* en *Galice*. L'*Enciclopedia Universal europeo- americana* de Barcelone est moins affirmative : « No se sabe a punto fijo su verdadera situation. Un historiador, ...creyo que era la antigua Ontania, o bien la gran églesia cerca de Bosttana... En cambio, Masdeu identifica Britonia con la actual Santa Maria de Bretoña, cerca de Mondoñedo » (Au mot : *Britonia*).

(1) *Can.* 41. « Omnes *clerici vel lectores*, sicut levitae et sacerdotes, detonso superius toto capite, inferius solam circuli coronam relinquant, non sicut hucusque in Gallaeciae partibus facere *lectores* videntur, qui, prolixis, ut laïci, comis, in solo capitis apice modicum circulum tondunt : ritus enim iste in Hispaniis haereticorum fuit. Unde oportet ut, pro amputando Ecclesiae scandalo, hoc signum dedecoris auferatur, et una sit tonsura vel habitus, sicut totius Hispaniae est usus » (PL 84. 377 B ; Mansi 10. 630).

(2) C'est ce qui a fait insérer le canon du concile de 633 et les souscriptions des évêques de Britonia aux divers conciles espagnols dans la collection de Haddan et Stubbs : *Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland*, t. II, p. 99-101.

Ce qui est assurément ce qu'il fallait démontrer, mais la démonstration vaut ce que valent les hypothèses et déductions qui en font les frais. Or, il n'est nullement établi ici que l'Eglise de Bretonia soit une Eglise fondée et implantée en Espagne par les moines irlandais, ni que l'usage proscrit par le concile de Tolède soit celui de la tonsure irlandaise.

Rien, d'abord, ni dans l'appellation ni dans la souscription des évêques de Britonia ou Britannia ne suggère que leur Eglise, au lieu d'être une Eglise territoriale, comme les autres de la même province, ait été une sorte d'Eglise à juridiction personnelle, composée d'émigrés conservant en quelque sorte leur statut propre au milieu de l'Eglise locale où ils seraient venus s'installer. On sait d'ailleurs le peu de place que tenait l'épiscopat dans les Eglises celtiques (1) : ce ne sont pas des moines irlandais venus en Galice, comme saint Colomban en Gaule, qui y auraient fondé un évêché.

Rien, ensuite, n'est plus fragile que le fondement sur lequel s'appuie cette hypothèse. Elle est toute bâtie sur l'étymologie verbale de Britonia ou Britannia. Or, s'il faut en croire les érudits locaux, ce nom, au lieu d'être dû à des Bretons, moines ou non, émigrés dans ce pays, serait d'origine romaine. La ville ainsi désignée se rattacherait à une colonie fondée au IIe siècle avant J.-C., par Junius Brutus, le triomphateur suprême des Galiciens (2). Cette explication, sans doute, est tout aussi gratuite que la précédente : on ne cite ni texte ni inscription garantissant l'existence de cette colonie (3). Mais, entre deux étymologies fondées sur des mots dont la transcription elle-même est variable et in-

(1) Qu'il suffise de renvoyer à dom GOUGAUD : *Les Chrétientés celtiques*, pp. 83-84. — Mieux : RYAN : *Irish monasticism*, pp. 82 et 167.

(2) « Segun Varono, historiador de Mondoñedo, Bretoña o Britonia habia sido en tiempos muy antiguos ciudad populosa y colonia de romanos fundada por Junio Bruto... Creen otros que a caso date del tiempo de los Suevos » (*Diccionario enciclopedico Hispano-Americano*. 1888). — L'*Enciclopedia universal europeo americana*, déjà citée, sans plus savoir, je pense, hésite moins : « Ciudad de España, fundada por Junio Bruto, y que fue colonia romana ».

(3) Il n'y a de sûr que les triomphes de Junius Brutus en Galice et le surnom de *Callaïcus* qui lui en resta (PAULY-WISSOWA : *Real-Encyclop.*, t. X, au mot *Junius*, n. 57, p. 1024).

certaine, comment décider ? Florès remarquait déjà que, de part et d'autre, il n'y avait là que jeu de mots (1). Il serait donc parfaitement vain de faire là-dessus un fond quelconque. Mais il n'est pas moins fantaisiste de voir dans le décret de 633 contre les cheveux longs une mesure visant la tonsure irlandaise.

L'usage condamné n'est point celui de tout le clergé ; il est propre aux lecteurs et aux clercs inférieurs : « *clerici vel lectores* ». On veut leur imposer de se raser la tête de façon à ne laisser subsister autour qu'une couronne de cheveux : ainsi font les prêtres et les diacres (*sicut levitae et sacerdotes*) et ainsi obtiendra-t-on qu'en Galice, comme dans le reste de l'Espagne, il n'y ait pour tout le clergé qu'une même forme de tonsure (*una sit tonsura vel habitus, sicut totius Hispaniae est usus*). L'abus, en effet, est que les « lecteurs », dissimulant au sommet de la tête une tonsure minuscule, s'appliquent à porter les cheveux longs et flottants comme les laïques (*prolixis, ut laïci, comis*). Cette affectation de mondanité, cette chevelure à la barbare à laquelle se complaisaient les clercs inférieurs, en Galice, — on était au pays des Suèves — avait déjà précédemment retenu l'attention des évêques de cette province. Le premier concile de Braga, en 563, leur avait défendu de chanter à l'église en habit séculier et de laisser retomber les boucles de leurs cheveux (2). Le métropolitain Martin de Braga, dans les *Capitula* qu'il adressait au synode de Lugo en 572, avait inséré un canon des conciles anciens proscrivant de même, pour les clercs, le culte de la chevelure et leur ordonnant de se raser la tête de manière à tenir les oreilles dégagées (3). Le concile d'Agde, en 504, avait été plus radical

(1) « Todo lo qual es jugar de las voces, sin ganar » (*España sagrada*, t. 18, trat. 58, cp. 1, p. 1).

(2) *Can.* 11 : « De lectoribus ecclesiae. Placuit ut lectores, in ecclesia, habitu saeculari ornati non psallant, *neque granos, gentili ritu, dimittant* » (PL. 84. 566 D ; Mansi 9. 778). Les « *grani* » peuvent s'entendre des cheveux flottants et bouclés ; mais *Du Cange* (*Vocabularium*, au mot *Grani*) y voit plutôt les longues moustaches.

(3) *Cap.* 66. « Non oportet clericos *comam nutrire* et sic ministrare, sed, *attonso capite, patentibus auribus* » (Mansi, 9. 857 B). Saint Isidore, dans le long chapitre qu'il consacre aux « *lectores* » (*De eccles. off.* II. 11,5) les met particulièrement en garde contre la tendance à plaire ; il semble

encore : c'est malgré eux, s'ils s'y refusaient d'eux-mêmes, qu'on devait couper les cheveux aux clercs : « *Clerici, qui comam nutriunt, ab archidiacono, etiamsi noluerint, inviti detondeantur* » (1). Réaction sans doute ou précaution contre les envahissements de la mode chère aux Goths sous lesquels on vivait. Saint Isidore parle de ce goût des Goths pour les longs cheveux ou les longues moustaches (2), et l'on sait aussi la dégradation qu'entraînait chez les Francs d'avoir les cheveux coupés. Voilà donc très exactement ce qui fait l'objet du décret de 633 : il n'a rien à voir avec la tonsure irlandaise (3). On comprend, au contraire, sans peine que l'usage proscrit ait été présenté comme la survivance d'une coutume hérétique (*ritus iste in Hispaniis haereticorum fuit*) (4) ; mais cela même interdit d'y voir un usage propre à la prétendue Eglise bretonne de Galice : l'évêque de Britannia se trouve parmi ceux qui l'ont ainsi qualifiée (5). Il n'y a donc pas trace de tonsure ni de moines

que leur office même, à l'église, les ait particulièrement exposés à se donner en spectacle : « *Vox lectoris simplex erit,... non fracta vel tenera nihilque femineum sonans, neque cum motu corporis sed tantummodo cum gravitatis specie. Auribus enim et cordi consulere debet lector,* NON OCULIS, *ne potius ex seipso* SPECTATORES *quam auditores faciat* » (PL 83. 792 A). Ainsi s'explique sans doute l'insistance des conciles à leur recommander une tenue pleinement cléricale.

(1) *Canon* 20. Mansi 8, 328. — Les *Statuta Ecclesiae antiqua* compilés par saint Césaire d'Arles portaient déjà : « *Clericus nec comam nutriat, nec barbam* » (*can.* 25 ; PL 56. 883).

(2) « Nonnullae gentes, non solum in vestibus sed et in corpore, aliqua sibi propria, quasi insignia, vindicant, ut videmus cirros Germanorum et *granos* et cinnabar *Gothorum* » (*Orig.* XIX. 23 ; PL. 82. 689 A).

(3) Dom Gougaud, auquel s'en rapporte M. Poschmann (*op. cit.* p. 59) a cru pouvoir y reconnaître « assez bien décrite » la « couronne fragmentaire » qui, d'après le « texte le plus clair sur la matière » aurait caractérisé la tonsure irlandaise. Mais il a éprouvé pour cela le besoin d'expliquer que « la tonsure celtique, transportée au loin, dans une Eglise étrangère, peut bien avoir subi des modifications. Elle peut aussi avoir été gauchement décrite par les Pères de Tolède, ou même en des termes volontairement exagérés » (*op. cit.* p. 196-198). Avouons surtout que cette interprétation des textes est à base de pure conjecture.

(4) Dans les hérétiques visés ici, dom Séjourné (*Saint Isidore de Sévillle : son rôle dans l'hist. du droit can.*, p. 192) propose de voir les Priscillianistes, qui avaient été nombreux en Galice. Le goût des chevelures ou des moustaches longues, que saint Isidore attribue aux Goths, nous ferait penser plutôt à un usage de l'Eglise suève ou wisigothitque, avant la conversion.

(5) « Metopius Ecclesiae Britanniensis episcopus subscripsi » (PL. 84. 368 C ; Mansi 10. 642).

irlandais en Espagne et il faut, par conséquent, renoncer à mettre à leur compte la propagation de la pénitence privée signalée par le 4e concile de Tolède. A vouloir conjecturer par où s'en est introduit et répandu l'usage, c'est plutôt du côté opposé qu'il faut regarder.

Ici, les points d'appui sont solides. On sait que saint Pacien de Barcelone, à la fin du IVe siècle, pressait très vivement les pécheurs de venir lui confesser leurs fautes (1) : puisqu'elles sont des très rares œuvres de cette région qui nous aient été conservées, on peut bien croire que le souvenir de ses exhortations ne s'était pas perdu. On sait, de par ailleurs, l'influence qui, pendant tout le cours du Ve et du VIe siècle, s'est exercée de l'Eglise d'Arles sur les Eglises d'Espagne. Pendant longtemps Arles avait été, elle aussi, au pouvoir des rois wisigoths. La Narbonnaise, province des Eglises d'Espagne (2), confinait à la métropole des bords du Rhône. Par elle, les collections canoniques du sud de la Gaule se répandirent au-delà des Pyrénées (3), et tout porte donc à croire que des œuvres comme celles de Jean Pomère y pénétrèrent aussi : saint Isidore de Séville en nomme plusieurs qui ne nous sont pas parvenues et la manière dont il distingue les trois livres du *De vita contemplativa* montre qu'il possédait cet ouvrage de théologie pastorale (4) ; or, nous savons la place qu'y occupe la confession aux prêtres comme moyen de guérison des péchés. Il est permis de croire aussi que les Eglises espagnoles d'en deçà ou même d'au-delà des Pyrénées connurent cette vie de saint Hilaire d'Arles, qui le montre assidument appliqué à donner la pénitence : n'aurait-il pas suffi de quelque imitateur de son zèle pour faire naître l'idée ou l'usage de recourir à la confession chaque fois que l'on aurait péché ?

(1) *Paraenesis ad paenitentiam.* 6 et 8-9 (PL 13. 1085 et 1086-1087.

(2) Au 3e concile de Tolède, 589, sont présents ou représentés, entre autres, les évêques de Narbonne, Béziers, Elne ?, Carcassonne, Agde, Lodève, Maguelonne, Nîmes.

(3) Voir dom Séjourné : *Saint Isidore de Séville et son rôle dans l'histoire du droit canonique.*

(4) *De viris illustribus* 25. 33 (P L 83. 1096) et cf. Bardenhewer : *Gesch. der altchristl. Litt.* IV, p. 600.

D'autre part, il y avait en Espagne des fidèles relativement nombreux qui, tout en étant couramment désignés sous le nom de pénitents, ne l'étaient cependant pas au sens juridique du mot et ne se trouvaient donc pas exclus de ce chef d'une pénitence réitérée. Dès l'an 400, le 1er concile de Tolède s'appliquait à éviter qu'on les crût assujettis aux inhabilités résultant de la pénitence publique (Ci-dessus p. 298).

Nul doute qu'au cours des générations suivantes leur nombre ne se fût encore accru. Nous les avons reconnus, entre autres, dans ces jeunes gens et ces pécheurs aux dispositions incertaines, auxquels on refusait précisément la « pénitence » par crainte de les voir retomber dans des fautes propres à les en rendre encore passibles. Restés ainsi aptes à entrer dans les ordres, ils le demeuraient également à recevoir de nouveau, s'il y avait lieu, et dès avant le moment de la mort, le pardon de leurs fautes.

Il y faut joindre maintenant la multitude de ceux à qui la « pénitence » a été accordée en danger de mort et qui survivent. Parmi eux les documents espagnols du VIe et du VIIe siècle permettent de distinguer des catégories fort diverses.

Nous y avons déjà remarqué des personnes mariées qui, tout en continuant à remplir les devoirs de leur état, se sont engagées à embrasser un jour l'état de continence (1). Nous avons signalé là aussi le fait de saint Isidore demandant et recevant la pénitence par pure dévotion. Mais son cas n'est pas isolé. Le 4e concile de Tolède, en 633, spécifie, en général, que la pénitence reçue dans ces conditions, c'est-à-dire sans autre aveu de culpabilité que celui qui convient à tous les hommes — *nulla manifesta scelera confitentes, sed tantum peccatores se praedicantes* — ne constitue pas un empêchement aux ordinations (2). Nul doute qu'il n'en eût été de même, s'il avait survécu, de la « pénitence » accor-

(1) VIe concile de Tolède (633), *can.* 8. (Ci-dessus, p. 453).

(2) *Can.* 54 (Mansi 10. 632). — L'exemple de saint Isidore nous fait préférer cette interprétation à celle de POSCHMANN (op. cit. p. 150), qui croit ici à l'exclusion soit de fautes graves, soit de fautes publiquement avouées. Comme nous, dom CAPELLE dans *Bulletin de théol. anc. et méd.* 1931, n° 562. p 301*.

dée malgré son âge au petit clerc de Merida (ci-dessus, p. 243). La pénitence reçue dans ces conditions, précise au même endroit le même concile, n'est un obstacle à une entrée dans la cléricature ou aux dignités ecclésiastiques que si elle a comporté l'aveu public de quelque crime. « *Qui ita paenitentiam accipiunt ut aliquod mortale peccatum perpetrasse publice fateantur* ». L'infamie juridique résultant de cet aveu est ce qui rend alors inhabile aux ordres (*quia se confessione propria notaverunt*) ; mais cette précision porte à croire qu'il en était tout autrement si la pénitence, sans être reçue uniquement par dévotion, n'avait cependant pas pour objet des fautes reconnues comme crimes (*manifesta scelera*) (1).

Et le concile de Barcelone, en 541, semble, de fait, avoir positivement envisagé cette hypothèse.

> « Ceux, dit-il dans son canon 7, qui, étant malades, demandent la pénitence et la reçoivent du prêtre, sont tenus, s'ils guérissent, de mener la vie des pénitents — [qui vient d'être décrite dans les deux canons précédents] (2) — ; ils ne seront cependant pas soumis à l'imposition des mains ; ils resteront seulement écartés de la communion (Mansi 9. 110).

Malgré les fautes relativement graves que suppose l'exclu-

(1) Mansi, *ibid.* — Le parallélisme des expressions — « *manifesta scelera* », « *mortale peccatum* » — dans les deux parties du canon commande de les entendre toutes deux au même sens. Ainsi fait le 13e concile de Tolède (689), *can.* 10, en reprenant cette décision pour l'appliquer à l'évêque Gaudentius de Valeria (Mansi, 11. 1071-1073). Bien qu'il y ait eu assujettissement aux lois de la pénitence par l'imposition des mains (*per manus impositionem subactus fuit paenitentiae legibus*) et qu'il y ait lieu à réconciliation préalable, le concile estime que l'évêque revenu à la santé peut conserver ses fonctions. Ce n'est point que l'on exclue pour lui l'hypothèse de fautes ainsi pardonnées : on spécifie, au contraire, que le pardon qui en est dû au remède de la pénitence est ce qui le rend digne de continuer à exercer ses pouvoirs. Mais on se reporte au canon de 633 comme visant exactement son cas, et, en reproduisant le texte, on traduit à deux reprises l'expression « *mortale peccatum* » par « *mortale crimen* ». « *Si se ipsi mortalium criminum professione propria non notarunt* » (Mansi. 11. 1071-1072 et 1072-1073) — Comme exemple du cas contraire et pour se faire une idée de l'aveu public d'un « *crimen mortale* », voir, au 10e concile de Tolède (656), le décret de déposition de Potamius évêque de Braga (Mansi. 11. 40-41).

(2) *Can.* 6 : « Paenitentes viri tonso capite et religioso habitu utentes, jejuniis et obsecrationibus vitae tempus peragant » — *Can.* 7. « Paenitentes epulis non intersint nec negotiis dent operam in datis et acceptis, sed tantum de suis domibus vitam frugalem agere debeant » (Mansi. 9. 109-110).

sion temporaire de la communion (1), il n'y a donc pas assimilation totale aux « pénitents » proprement dits, et la pénitence solennelle de ces derniers demeure, par conséquent, possible, s'il y a lieu, même dès avant la mort.

Ces survivants de la pénitence reçue en vue de la mort ne sont pas les seuls, en Espagne à demeurer ainsi susceptibles de nouvelles absolutions. On trouve également à côté d'eux des « convertis » du même genre que ceux qui se rencontrent en Gaule. C'est du moins ce que suggère la mention, au 4e concile de Tolède en 633, de « femmes pénitentes » qui, bien que rapprochées des « veuves et des vierges consacrées à Dieu », en sont nettement distinguées (2). Cette expression fait songer à des femmes qui, sans avoir perdu leur mari ou sans être inscrites au nombre des veuves canoniques, font néanmoins profession de pénitence et de continence et portent elles aussi, pour ce motif, « un habit sanctimonial ». Le 10e concile, en 656, prononce à leur sujet le mot de « conversion » et il le fait en parlant, au cas d'une infidélité passagère, de leur réintégration dans l'état de vie qu'elles ont embrassé (3). Celui de 633 prévoit lui aussi ces infidélités et demande qu'il y soit porté remède par la pénitence : « *Ad cultum religionis, acta prius paenitentia, revocentur* » (4). La voie de réintégration ainsi désignée ne saurait manifestement pas s'entendre de la pénitence publique. C'est seulement en cas de refus et d'obstination de leur part qu'est envisagé un anathème de l'Eglise les excommuniant pour apostasie (5). Mesure extrême, qui, sans doute,

(1) Contre Poschmann, qui croit ici au viatique reçu par pure dévotion et sans aveu d'aucune faute grave (*op. cit.* p. 151), Göller fait cette remarque : « Warum sollten sie, wenn si keine schweren Vergehen abzubüssen hätten, doch von der Kommunion ausgeschlossen sein ?... Und welchen Sinn sollte, in diesem Falle, der Zusatz haben « *quamdiu probabilem sacerdos eorum approbaverit vitam ?* » (*Art. cit.* dans *Röm. Quartalschr.* 1929, p. 250).

(2) *Can.* 55. « Quae forma servabitur etiam in viduis virginibusque sacris, ac paenitentibus feminis, quae sanctimonialem habitum induerunt » (Mansi. 10. 632). La « *forma* » dont il est question désigne le mode de réintégration, en cas d'infidélité, dont nous allons parler tout à l'heure. Le concile vient de le décrire à propos d'une autre catégorie.

(3) *Can.* 5. « Omnes hae, post transgressum, resumentes *iteratam conversionem* » (Mansi 11. 36).

(4) Mansi 10. 632.

(5) Concile de 633, *can.* 55 et de 656, *can.* 5 (Mansi 10. 632 et 11. 36).

aurait pour effet de ne rendre possible après coup le pardon qu'au prix de l'expiation solennelle, mais dont la rigueur même oblige à reconnaître dans la pénitence à laquelle elle s'oppose une voie de pardon beaucoup moins onéreuse : le concile de 656, nous venons de le voir, ne mentionnera celle-ci que sous le nom d'une seconde « conversion ». Voilà donc encore des retours en arrière prévus comme réparables : comment douter que, parmi les pénitents et « convertis » de tout ordre que nous venons d'énumérer, ils se soient renouvelés fréquemment ? A Merida, nous l'avons vu, on ne se faisait pas d'illusion sur la persévérance, en cas de survie, de l'ivrogne auquel, pour ce motif, on refusait la pénitence proprement dite. Une porte, par conséquent, se découvre ici par laquelle a pu tout naturellement s'introduire, en Espagne comme ailleurs, la pratique des pénitences et réconciliations réitérées. Aucun des documents que nous venons de signaler ne contient sans doute une attestation ou une légitimation formelle de l'usage dont s'émouvait, à la fin du VIe siècle, le 3e concile de Tolède ; mais les faits auxquels il y est fait allusion suffisent largement à en expliquer l'origine.

A vouloir conjecturer par quelle voie s'est introduit en Espagne cet usage de la pénitence fréquemment reçue, c'est donc ici la direction dans laquelle il s'impose de chercher. La pratique ainsi constatée est du même ordre que celle dont saint Avit avait pris son parti en Gaule, au début du même siècle, et, pour comprendre que l'une et l'autre se soient répandues, il y a mieux à faire qu'à invoquer la vague influence de moines irlandais dont il n'y a aucune trace en Espagne ; il suffit d'avoir égard au principe dont s'est toujours inspirée l'administration de la pénitence. L'évolution était dans l'ordre des choses (1) ; à lui seul, l'usage traditionnel d'absoudre les mourants, avec la doctrine qui servait à le justifier, aurait conduit à absoudre de même quiconque faisait preuve d'une réelle contrition.

(1) Elle ne saurait surprendre que ceux qui, inattentifs aux doctrines et aux faits rappelés tout à l'heure, semblent ne vouloir croire à l'existence d'un usage qu'autant qu'ils retrouvent l'instrument canonique de son institution.

Par saint Grégoire le Grand comme par saint Léon, nous savons le prix que pasteurs et fidèles attachaient à la pénitence ainsi reçue au dernier moment. On veillait à ne pas laisser les Eglises dépourvues de prêtres capables d'assurer ce service, et l'excommunication temporaire ou perpétuelle prononcée contre quelqu'un, laïque ou clerc, réservait toujours le droit pour lui de recevoir au moment de la mort la *benedictio viatici* ou *paenitentiae*.

Qu'on se rappelle aussi l'histoire racontée dans les *Dialogues* de saint Grégoire d'un mort ressuscité pour recevoir l'absolution du prêtre. Elle ne prouve pas seulement la vertu que l'on croyait attachée à la pénitence ainsi administrée par le prêtre ; elle permet aussi de constater pour l'Italie ce que saint Avit nous avait appris pour la Gaule : si l'on attendait d'ordinaire l'approche de la mort pour recevoir la pénitence, tout le monde, à ce moment, tenait à s'en assurer le bienfait. N'y aurait-il donc à cette époque que ces cas de pénitence privée, l'usage en était si fréquent et si général, qu'à eux seuls ils interdiraient de contester l'existence de ce mode de rémission du péché par l'Eglise.

Mais ils font plus ; ils aident à comprendre que l'usage se soit aussi généralisé d'absoudre dans les mêmes conditions pendant le cours de la vie. Nous avons vu déjà que telle était la direction formelle donnée par saint Grégoire le Grand. Le langage qu'avait tenu près de cent ans plus tôt saint Césaire d'Arles autorisait la même conclusion. Pour s'expliquer que, dès avant l'arrivée des moines irlandais, l'usage de la pénitence privée, sous ses formes diverses, se soit répandu dans les Eglises d'Occident, il n'est que d'entendre ce disciple de saint Augustin expliquer lui-même aux fidèles les conditions d'efficacité d'une absolution reçue au moment de la mort (1).

Sans se lasser, nous le savons, il exhortait à ne pas atten-

(1) Il est fort difficile, si possible, d'arriver à se faire une idée exacte de la doctrine et de la pratique pénitentielle de saint Césaire. Ce qu'en a dit M. Poschmann doit être complété et amendé par l'étude spéciale qu'en ont faite Göller (*art. cit.* p. 45-110) et K. Adam (*Theol. Quartalschrift*, 1929, p. 53-61). L'un et l'autre concluent à la distinction fort nette chez lui de la pénitence publique et d'un autre mode de rémission du péché par l'Eglise, qu'on a le droit d'appeler une pénitence privée.

dre jusque-là pour faire et demander la pénitence (1) ; mais, tout comme saint Léon et saint Grégoire, il croyait à l'efficacité du pardon sacerdotal sollicité et reçu à l'heure dernière. Son désir, écrit son biographe, était que personne ne partît de ce monde sans le remède de la pénitence (2) et il nous le montre qui s'empresse, en effet, de le procurer au patrice Libère. Blessé à mort, croyait-il, cet ami, nommé par Théodoric préfet des Gaules (3), avait fait prier l'évêque d'accourir à son secours : « *Dominum meum Cœsarium rogate ut mihi subveniat* ». Plus qu'à personne Césaire aurait regretté que ce remède lui fît défaut : « *Illum praecipue sine hoc remedio non optabat abire* », et il s'empressa donc de répondre à cet appel désespéré (4).

Telles étant sa pensée et sa pratique, il devait, non moins que saint Avit, trouver à redire à la lettre où Fauste de Riez contestait l'efficacité de ces absolutions extrêmes. Aussi prit-il un jour occasion de l'émotion qu'elle avait produite pour s'expliquer à fond sur ce sujet (5).

Cette pénitence « *subitanea* » — le roi Gondebaud disait « *momentanea* », — fait-il remarquer, peut être reçue dans trois conditions. On peut d'abord avoir déjà fait pénitence en particulier, pour les péchés graves et légers, au cours de la vie : recevoir après cela la pénitence au dernier moment est d'autant plus assuré que, même à son défaut, les expiations antérieures suffiraient à garantir le salut. Dans ce cas-là donc, il n'y a pas de doute : qui la reçoit au moment de la mort, s'il partage sa fortune entre ses enfants et le Christ, non seulement il obtient le pardon de ses fautes mais il s'assure aussi les récompenses éternelles (n° 1).

Le second cas est celui de quelqu'un qui, tout en ayant

(1) Voir par ex. sermo 256. 4 et 257. 3 (PL 39. 2218-2119 et 2220). De même aussi *hom.* 19 (PL 67. 1082-1083) que dom Morin tient pour rédigée par Césaire, quoique le fond soit de saint Augustin.

(2) « Nullum sine medicamento paenitentiae de hoc mundo voluisset recedere » (PL 67. 1029 B).

(3) Malnory : *Saint Césaire d'Arles*, p. 130.

(4) *Vita* (*loc. cit.*).

(5) *Sermo* 256, dans l'appendice aux sermons de saint Augustin : PL 39. 2117-2119.

commis des péchés graves au cours de sa vie, sans cependant s'y laisser aller dans l'espoir de s'assurer au dernier moment cette pénitence instantanée, la demande quand vient pour lui le moment de sortir de ce monde. S'il est sincère, explique saint Césaire, dans son désir de conversion et s'il est bien résolu dans son cœur à faire pénitence en cas de survie ; s'il restitue en particulier tout ce qu'il a conscience d'avoir mal acquis et promet de faire de larges aumônes, nous pouvons et nous devons croire que le Seigneur lui remettra tous ses péchés. La parole du prophète, en effet, le garantit : « Le pécheur, à quelque moment qu'il se convertisse, toutes ses iniquités seront oubliées ; quelque jour que tu te convertisses et gémisses [sur tes péchés], tu seras sauvé » (n° 2).

Le troisième cas que certains, dit Césaire, semblent envisager, suppose un pécheur, qui a toujours vécu dans le péché et s'est encouragé à le commettre en se réservant de demander la pénitence au dernier moment. « Cette pénitence instantanée, s'est-il dit, lui remettra toutes ses fautes à la fois ». Même en la recevant, d'ailleurs, il ne songe ni à restituer, ni à pardonner à ses ennemis, ni, s'il lui est accordé de survivre, à s'appliquer humblement à la pénitence et à faire des aumônes pour la rédemption de ses péchés. Celui-là, explique saint Césaire, nous ne savons vraiment qu'en dire : « *Quid de eo futurum sit, dubii sumus* ». Le Christ a parlé si fort sur la nécessité du pardon des injures et de l'aumône pour être pardonné soi-même, qu'on se demande « ce qu'il pourra faire de ce pénitent qui, non content de n'avoir rien donné de ses richesses, n'a pas même voulu restituer le bien d'autrui ».

Aussi, conclut l'évêque, « si un homme comme celui-là me demande la pénitence, et qu'il soit d'un âge où l'on puisse et doive la lui donner, je puis bien la lui donner, mais il m'est impossible de lui garantir une pleine sécurité » (*Paenitentiam illi dare possum, integram securitatem dare non possum*). « Dieu, il est vrai, qui connaît toutes les consciences et juge chacun selon son mérite propre, voit la foi et l'intention qui lui fait demander la pénitence ; mais moi je crains qu'un pareil pénitent n'ait pas même dans le cœur les dispositions dont ne témoignent pas ses œuvres (*nec in conscientia sua habuerit quod in operibus non ostendit*) ; car, encore

que nous ne puissions pas voir le cœur, l'Evangile cependant nous enseigne qu'on reconnaît [les arbres] à leurs fruits, et ici nous ne voyons pas les fruits dont nous avons parlé plus haut. Dans ces conditions, comment compter sur une bonne mort pour celui que nous voyons partir ainsi sans avoir fait de bonnes œuvres ? » (n° 3).

Telle est, exposée par lui-même, la pensée de saint Césaire sur la pénitence d'un instant, au moment de la mort : « *Ecce quid mihi de subitanea paenitentia videtur* ». Cela dit, il invite ceux à qui il resterait encore quelque doute à venir lui demander de plus amples explications.

Pour nous, celles qu'il a données ainsi publiquement nous paraissent on ne peut plus claires et suggestives. Elles témoignent assurément que la pénitence personnelle du pécheur conditionne, à ses yeux, l'efficacité de l'intervention du prêtre ; même, à défaut de celle-ci, elle peut suffire à assurer le salut, ce qui ne saurait étonner un catholique de quelque époque que ce soit : sans qu'il le dise expressément, la pensée de saint Césaire est bien que le pécheur envisagé en premier lieu avait eu l'intention de demander un jour la pénitence. S'il meurt sans l'avoir fait et se trouve justifié par la vertu de ses expiations personnelles, il l'est par ce que nous appelons la contrition parfaite et nul ne saurait dire que le vœu de recevoir ce que nous appelons le sacrement lui ait fait défaut.

Tout le monde, par contre, peut constater que saint Césaire ne mentionne nullement, comme devant assurer l'efficacité de l'absolution ainsi accordée, un assujettissement quelconque aux rites de la pénitence publique : ils n'ont pas précédé ; après, ils n'ont point de raison d'être : la purification du péché est pleinement acquise et la rémission qu'en a accordée le prêtre ne sort donc aucunement de l'ordre privé.

Elle y reste aussi dans le second cas. Ici, pas d'expiation antérieure, et saint Césaire ne suppose pas non plus qu'elle doive suivre. Il le souhaite assurément et le malade doit en accepter l'hypothèse pour le cas où il reviendrait à la santé (1). Mais, pour lui assurer le fruit de la péni-

(1) *Loc. cit.* et, de même, *sermo* 257. 3 (PL 39. 2220).

tence que lui accorde alors le prêtre, Césaire ne lui demande que cette intention. La mort, sans doute, l'empêchera d'y donner suite ; mais il n'importe. Le motif vrai sur lequel se fonde la confiance en l'efficacité de la pénitence accordée est la volonté clairement manifestée par Dieu de n'exiger du pécheur, pour lui remettre aussitôt ses iniquités, que le redressement de ses dispositions intérieures.

Et le principe ainsi posé, saint Césaire s'en inspire encore dans la solution du troisième cas. Cas désespéré et désespérant, peut-on dire. Non seulement les œuvres de réparation n'ont pas précédé, mais, au moment même, la volonté paraît faire défaut d'en accepter la perspective : pas d'aumônes envisagées, pas même de restitution voulue ni de pardon des injures. Quel prêtre, dans des conditions pareilles, accepterait de garantir l'efficacité de son absolution ? Aussi s'étonne-t-on presque que saint Césaire se dise prêt, même alors, à l'accorder. Sa conduite s'explique uniquement par le principe rappelé à propos du second cas : où se trouve réellement une intention de réparation du péché, Dieu pardonne et l'absolution vaut. Or, même ici, bien qu'il n'en paraisse rien aux yeux des hommes, cette intention peut être présente ; Dieu donc, « qui voit au fond des consciences », peut la discerner et c'est pourquoi le prêtre peut absoudre : ne voyant pas lui-même les dispositions qu'il sait conditionner l'efficacité de la pénitence accordée, le fruit lui en demeure douteux ; mais, ce dont il ne doute nullement, c'est que ce fruit soit réel si, malgré les apparences contraires, le pénitent se trouve aux yeux de Dieu dans les dispositions voulues pour le recevoir.

Une théorie se manifeste donc ici, qui domine la pratique pénitentielle. Où se découvre la réelle intention de réparer le péché, l'absolution peut être accordée : pour pardonner, Dieu n'en demande pas davantage. Cela, saint Césaire le tient pour absolument vrai, et il en tire la conséquence que nous venons de voir. Or, la conséquence, tirée ainsi pour le cas le moins favorable qui se puisse présenter au moment de la mort, peut l'être plus légitimement encore dans le cas général, où, sans attendre d'être réduit à cette

extrémité, le pécheur manifeste au prêtre, en même temps que ses péchés, son intention arrêtée de les réparer et d'en faire pénitence. Au danger près d'une mort imminente. l'hypothèse se trouve alors réalisée, que saint Césaire a envisagée en second lieu. C'est celle également où saint Grégoire, parlant de l'absolution, explique qu'il y a lieu de l'accorder sans retard, et voilà où il faut regarder pour comprendre que se soit répandu par toute l'Eglise l'usage de la pénitence privée.

Nous en avons cité des exemples nombreux. Mais, les documents ne permettraient-ils d'en constater aucun cas, tout ce que nous en savons jusqu'à cette époque se réduirait-il au fait universellement attesté de la rémission des péchés aux mourants, pour comprendre que l'usage en ait été étendu au cours de la vie et que les moines irlandais en aient, comme on le prétend, si facilement et si rapidement fait accepter la pratique, il suffirait de connaître la doctrine si clairement exposée par saint Césaire : où se trouve la réelle intention de réparer le péché, l'absolution peut en être accordée.

Cette doctrine n'avait rien de nouveau ni de personnel. Nous l'avons rencontrée chez saint Augustin et saint Léon comme chez saint Ambroise et saint Avit ; elle avait toujours présidé à l'administration de la pénitence ; mais elle était si suggestive que la merveille serait de la voir attendre le VIIe siècle pour faire naître dans l'esprit des pasteurs l'idée d'une absolution à accorder à tout pécheur vraiment contrit et repentant.

Aussi nous a-t-il paru difficile d'admettre que saint Césaire, après en avoir si formellement tiré cette conclusion pour le moment de la mort, ne s'en soit pas également inspiré dans ses rapports de tous les jours avec les pécheurs qu'il exhortait si vivement à demander sans retard la pénitence à l'Eglise. Nous n'avons pas à revenir sur ce que nous avons dit à ce propos. Mais l'effet propre, qu'il attache, dans la pénitence, aux œuvres personnelles du pécheur, achève d'expliquer qu'il ait et qu'on ait accepté d'absoudre sans attendre de les voir accomplies.

Nous avons vu son insistance à demander aux mourants qu'ils réservent aux pauvres et au Christ une partie de leurs biens : l'intention tout au moins de faire des aumônes semble conditionner à ses yeux l'efficacité de l'absolution reçue au dernier moment. Elle doit servir de « rédemption pour les péchés » (*pro redemptione peccatorum*) (1). Et cette expression n'est point accidentelle. Elle traduit une des idées les plus familières à saint Césaire en matière de pénitence. Les péchés légers, qui, par eux-mêmes, ne compromettent pas le salut et ne privent pas de l'amitié de Dieu, « se rachètent » par de bonnes œuvres sans qu'il y ait à recourir à l'Eglise (2). La publicité de la pénitence et le surcroît d'humiliation qui en résulte « rachète » de même ce qu'il y a eu de scandaleux dans les péchés commis : « *Justum est ut qui cum multorum destructione se perdiderit, cum multorum aedificatione se redimat* (3). »

Or, cette idée de compensation est aussi une des plus familières aux administrateurs de la pénitence à l'âge suivant. On sait la place que tiennent les « rédemptions » dans ce qu'on a appelé la pénitence « tarifée » et dans ce qui deviendra la pratique des indulgences. Mais on sait aussi que les jeûnes, les prières, les aumônes destinées à compenser ainsi le péché, n'étaient que prescrites au moment où le prêtre qui en recevait l'aveu en donnait aussi l'absolution. L'accomplissement suivait, et, au moment même, il n'était demandé que d'en accepter l'obligation. C'est aussi très exactement ce que saint Césaire exige des mourants qui veulent recevoir la pénitence et l'on ne voit pas, encore une fois, pourquoi il se serait montré plus difficile pour ceux qui, au cours de leur vie, se montraient pareillement résolus à expier ainsi leurs péchés. Au fait, les « convertis », qui, en recevant la « *benedictio paenitentiae* », s'engageaient à passer le reste de leur vie dans un état de péni-

(1) *Sermo* 256. 3 (PL 39. 2218).
(2) *Ibid.* 1 (2217) ; *sermo* 104. 6 (1948).
(3) *Sermo* 104. 7 (1948) ; item *sermo* 262. 1 (2230) mais dom Morin ne le croit pas authentique (Communication de K. Adam dans *Theol. Quart.* 1929, p. 53).

tence faisaient-ils plus, à proprement parler, que promettre de compenser ainsi leurs péchés ?

Saint Césaire ferait donc plus que nous rappeler le principe en vertu duquel s'est établie et généralisée, jusque pour les fautes les plus graves, la pratique de la pénitence privée; il serait aussi un des témoins les plus autorisés de son existence en Gaule dès le début du VI[e] siècle. Nous n'insisterons cependant pas davantage sur le témoignage ainsi rendu par lui. Ceux que nous avons relevés dans les documents de la même époque suffisent à mettre hors de doute qu'elle ait tenu alors une large place dans la vie morale et religieuse. Les moines irlandais, quand ils arriveront, n'auront pas à l'introduire. Leur austérité personnelle et leur zèle pour la réforme des mœurs les porteront à en rendre la pratique plus générale encore ; ils s'appliqueront aussi à la rendre plus efficace ; mais cette pratique s'est établie dans l'Eglise en dehors de toute influence de leur part ; elle remonte aux origines mêmes de l'administration de la pénitence par les successeurs des apôtres.

CONCLUSION

Nous venons de dire la conclusion qui s'impose au terme de nos recherches.

Les plus anciens documents qui nous font connaître la pénitence ecclésiastique nous montrent que les évêques, pour remettre certaines fautes, demandent seulement au coupable de les désavouer et d'accepter d'en être repris. Que la correction ainsi administrée le soit en particulier ou en public ; qu'elle aille jusqu'à une exclusion temporaire de la communion ou qu'elle se réduise à une réprimande verbale plus ou moins véhémente, elle s'oppose, comme simple « *castigatio* » ou « *correptio* », à la condamnation à la pénitence publique. L'évêque, ici, ne procède en quelque sorte qu'au for paternel. Mais il le fait d'autant plus largement et efficacement que les membres de la communauté lui sont mieux connus. Rien ne lui en échappe. L'Eglise est vraiment une famille. Le principe de la dénonciation fraternelle y est admis de tous et il permet au chef responsable de guérir le mal sans recourir aux remèdes violents ou aux amputations radicales.

Là même, d'ailleurs, où la faute connue paraît plus grave, l'évêque, qu'anime une sollicitude vraiment pastorale, s'applique à discerner la part qu'y a pu avoir la faiblesse ou l'ignorance. Ainsi lui arrive-t-il de ne pas condamner et de se borner à reprendre pour pardonner.

Ce que nous appelons pénitence privée se révèle ainsi dès l'abord comme le mode de rémission normal pour les manquements que leur moindre gravité objective ou subjective permet de ne pas soumettre à l'expiation que, dans le langage officiel ou canonique, on appelle et l'on appellera longtemps la « pénitence » tout court.

Antérieure à saint Augustin, à saint Cyprien et même à

Tertullien, cette double manière pour l'évêque d'exercer son pouvoir de lier ou de délier, se rattacherait aisément à la distinction faite par saint Jean des péchés *ad mortem* et des péchés qui ne le sont pas. Spéculativement même, on s'est complu parfois à la retrouver dans l'ancienne Loi : Origène et saint Augustin, par exemple, en ont rapproché la distinction des péchés qui pouvaient jadis faire l'objet des sacrifices des prêtres ou dont le pardon ne pouvait, au contraire, être obtenu que par la mort du coupable.

Dans l'Eglise, en tout cas, c'est le mode de rémission le plus solennel qui a surtout frappé les esprits et retenu l'attention. Seul, il a revêtu une forme liturgique, qui, malgré d'assez notables diversités, demeure la même partout. Aussi est-il facile à reconnaître. L'autre, au contraire, se présente dans les documents sous des formes multiples et parce qu'il n'en existe aucune dont on puisse dire qu'elle le caractérise, la difficulté est réelle parfois de le discerner. Rien d'étonnant, par conséquent, qu'il échappe aux collectionneurs de dénominations, de rites ou de formules.

Le fait cependant s'avérant incontestable que l'Eglise faisait profession de remettre certains péchés sans exiger, en excluant même parfois, qu'ils fussent soumis à la pénitence publique, partout où fait défaut le trait caractéristique de cette dernière et où se constate néanmoins cette rémission par l'Eglise, la clarté tout au moins du langage commande de distinguer par l'appellation spéciale de pénitence privée ce que dès lors on distinguait si nettement de l'expiation liturgique et solennelle requise pour les fautes plus graves ou plus scandaleuses.

Mais la nature même du traitement ainsi prévu pour les fautes moindres, et les motifs aussi qui commandaient d'y recourir, tendaient à en faire varier et à en étendre indéfiniment le champ d'application.

La conviction qu'avait l'évêque de l'efficacité de son pardon, quand il l'accordait à des fidèles résolus de par ailleurs à se dégager du péché, lui commandait de leur en assurer le bienfait tout au moins aux heures et dans les circonstances où il apparaissait impossible, inutile ou même

dangereux d'attendre qu'ils pussent se livrer à l'expiation solennelle. Ici encore, ou ici surtout, l'initiative à prendre était affaire d'appréciation personnelle et de sollicitude pastorale. Plus le zèle des évêques était en éveil, et plus il pouvait leur paraître opportun de s'engager dans cette voie. On y pouvait être induit dans certaines Eglises par des situations spéciales qui ne se produisaient pas ailleurs. Ainsi devait-il arriver qu'appliqué d'abord à titre exceptionnel à des fautes plus graves, ce régime de la pénitence le fut ici ou là d'une façon plus normale.

Seule la pratique des absolutions aux mourants était de nature à se répandre d'une façon uniforme. Elle se constate dès le IIIe siècle, et, à partir du concile de Nicée tout au moins, l'usage en devient universel. Dans les condamnations à la pénitence publique, réserve est faite normalement de l'absolution à recevoir en danger de mort. Elle est prévue et prescrite pour ceux mêmes des pécheurs que le droit traditionnel exclut de la pénitence publique. Aussi les fidèles contractent-ils l'habitude d'en escompter le bienfait ; ils attendent leur dernier moment pour demander à l'Eglise de leur remettre leurs fautes.

Les pasteurs déplorent et dénoncent cet abus ; mais le principe même qui leur permet de les absoudre alors doit les amener à le faire également dans tous les cas où se constatent les mêmes dispositions de repentir. C'est la porte ouverte à l'absolution immédiate de tous les péchés sans distinction. Seule la nécessité d'une satisfaction qui répare le scandale donné doit en faire excepter les plus notoires et les plus scandaleux. La pénitence publique perd ainsi peu à peu le terrain que gagne la pénitence privée. Elle devient un moyen de coercition aux mains de l'autorité ecclésiastique et tel est, en effet, l'aspect qu'elle prend de plus en plus dans les décrets des conciles. Insensiblement, elle devient comme la voie officielle de la justification légale, et c'est ainsi que s'introduit la distinction du for interne et du for externe.

Cependant l'institution elle-même est loin d'avoir perdu son prestige traditionnel. Aux yeux du grand nombre, elle

demeure la forme suprême et parfaite de l'expiation du péché. Aussi les meilleurs y aspirent-ils pour le jour où les conditions de leur vie personnelle leur permettront d'en accepter les assujettissements ; aux approches de la mort tout au moins, ils tiennent à s'en assurer le bienfait. D'autre part, mêmes les pécheurs auxquels on la refuse pour le moment, tout en leur accordant le pardon de leurs fautes, sont invités à en envisager l'hypothèse pour plus tard : c'est pour la leur laisser accessible qu'on s'abstient de l'accorder, même au moment de la mort, aux jeunes gens qui en font la demande. Il arrive, par contre, que, là même où elle s'imposerait, on prenne son parti de ne pas l'exiger actuellement dans l'espoir qu'un jour viendra où le pécheur pardonné à meilleur compte éprouvera lui-même le besoin d'en faire la demande.

Il n'empêche, toutefois, que, pratiquement, elle se trouve ainsi reléguée au second plan. De plus en plus, quelles que soient les fautes commises, le pardon s'obtient normalement par la pénitence privée. Celle-ci d'ailleurs, à mesure que s'est étendu son domaine, a perdu beaucoup de son caractère primitif. Elle n'est plus le mode de rémission paternel et familial qu'a connu le IIIe siècle. Evêques ou prêtres ne l'administrent plus dans les mêmes conditions de simplicité. Leurs rapports avec la communauté qu'ils gouvernent sont devenus beaucoup plus exclusivement officiels. Bien des manquements qu'on acceptait autrefois de voir repris et condamnés ou pardonnés par eux ne sont même plus soumis à leur jugement. En ce sens et pour ce motif, il ne semble pas que cette extension de la pénitence privée ait eu d'abord pour effet de la rendre plus fréquente.

Aussi, sa substitution à la pénitence publique ne correspond-elle pas exactement à la disparition de cette dernière. Entre la progression de l'une et la régression de l'autre, il se produit plutôt un désaccord dont le résultat immédiat est de rendre moins commun le recours à la pénitence ecclésiastique pendant le cours de la vie.

Tel est, du moins, un des traits les plus apparents de l'histoire de la pénitence au Ve et au VIe siècle. Où des pas-

teurs plus zélés, en même temps qu'ils en prêchent la nécessité, y attirent par le spectacle de leur sainteté, on s'empresse d'aller leur confesser ses fautes pour obtenir d'en être délivré par la prière sacerdotale. Mais ailleurs, et sans guère distinguer entre pénitence privée et pénitence publique, on attend de se trouver aux approches de la mort pour demander à l'Eglise le pardon de ses péchés.

La pratique pénitentielle ainsi définie peut, par sa complexité, dérouter des esprits habitués à des classifications plus tranchées. Elle résulte cependant d'une exacte observation des faits et elle présente, en outre, l'avantage d'aider à comprendre l'ordre des choses établi aux siècles suivants, dans lequel la pénitence privée passe nettement au premier plan. En dehors d'elle, en effet, l'évolution ainsi accomplie demeure inexplicable. Deux faits, en particulier, en marquent le point de départ, dont on ne saurait assigner une raison suffisante, s'il n'était acquis que la pénitence privée était déjà en usage dans l'Eglise.

Le premier est que les missionnaires arrivant de Rome en Angleterre, au début du 7e siècle, n'aient point été choqués d'y trouver une Eglise sans pénitence publique. Ils en ont constaté l'absence (1) ; mais, alors que des divergences liturgiques ou disciplinaires d'importance moins considérable leur ont paru intolérables, il n'y a pas trace que celle-ci ait provoqué aucune réaction de leur part. Pareille indifférence à l'égard d'une institution intéressant à ce point l'essentiel de la vie chrétienne ne saurait se comprendre s'ils avaient eux-mêmes tenu cette forme d'expiation du péché pour la seule qui permît d'en obtenir de l'Eglise le pardon. Elle devient, au contraire, toute naturelle, s'il est avéré que l'usage leur était familier d'une rémission du péché n'exigeant ni la mise en scène liturgique ni les conséquences juridiques qui caractérisaient à leurs yeux la pénitence publique.

Le second fait est celui de la facilité avec laquelle les

(1) Comme le prouve, entre autres, l'observation du *Pénitentiel* dit *de Théodore* : « *Reconciliatio ideo in hac provincia publice statuta non est, quia et publica paenitentia non est* » (I, cp. 13,3 dans Schmitz : *Die Bussbücher u. die kanon. Bussverfahren* (1898), p. 554).

moines venus d'Irlande ou formés à l'école des moines de l'Irlande ont pu répandre au VIIe et au VIIIe siècle, l'usage de la pénitence privée. Leur première impression sur le continent semble avoir été que la pénitence en général y était totalement abandonnée. Et on se l'explique, en effet, s'il est vrai que, même la pénitence privée était, par le plus grand nombre, renvoyée jusqu'au moment de la mort. Mais ce qu'on ne s'expliquerait pas du tout, si cette forme de pénitence avait été jusque-là totalement ignorée ou hors d'usage, serait que ces mêmes moines aient pu la promouvoir si exclusivement et si efficacement sans provoquer à leur tour aucun étonnement ni aucune résistance. Il faut que, jusque dans les régions et les Eglises où la pénitence publique était encore la pénitence officielle, ni leur doctrine ni leur pratique n'aient rien eu d'absolument nouveau. L'omission totale qu'ils en ont pu faire confirme à sa manière qu'on était déjà habitué à s'en passer pour obtenir de l'Eglise la rémission du péché.

Aussi bien et pour qui la compare à celle qui s'observe dans les siècles antérieurs, la ligne de conduite qu'ils suivent dans leurs rapports avec les pécheurs, ne présente-t-elle rien de tellement insolite : abstraction faite des modes d'expiation propres aux divers pays, elle rappelle plutôt celle qui, de tout temps, a permis aux vrais apôtres et aux bons pasteurs de remédier au relâchement de la vie morale parmi les chrétiens. Comme saint Hilaire d'Arles et saint Nicet de Trèves, pour ne remonter pas plus haut ou ne regarder pas plus loin, ils joignent à une prédication inlassable de la pénitence qu'impose et règle le prêtre une sainteté de vie et une mortification personnelles, qui forcent la conviction et gagent la confiance des plus dépravés et des plus grossiers. Comme le souhaitait saint Grégoire, les fidèles s'empressent pour obtenir de ces prédicateurs qu'ils prennent le soin et la charge de leurs âmes. Ainsi remettent-ils en usage la pratique de la confession pendant la vie.

Eux-mêmes, de leur côté, font comme avait fait saint Augustin et comme l'avait recommandé après lui Jean Pomère : ils veillent à adapter les remèdes de la pénitence

aux capacités et aux besoins de ceux qui recourent à leur ministère. Dans le choix des modes d'expiation à imposer, ils s'inspirent uniquement des tendances mauvaises à corriger chez des peuples récemment arrivés à la foi : ainsi achèvent-ils de laisser tomber en désuétude ceux qui de tout temps avaient caractérisé la pénitence publique.

Si donc la pénitence privée doit à ces nouveaux missionnaires, dans certaines régions, d'avoir définitivement prévalu, ce n'est point que le principe ou que l'usage en ait été introduit par eux dans l'Eglise latine ; ce n'est pas non plus qu'une modification se soit produite avec eux dans la façon de concevoir l'action du prêtre sur le péché ; c'est que leur zèle et leur prestige leur ont permis de rendre plus fréquente et plus régulière une pratique devenue surtout occasionnelle ; c'est qu'ils ont appliqué largement au cours de la vie le principe qui de tout temps avait permis d'absoudre au moment de la mort ; c'est surtout que la sainteté de leur vie leur a gagné la sympathie et la confiance des populations au milieu desquelles ils ont bâti leurs monastères. Entre eux et les habitants se sont établies des relations d'intimité, qui leur ont permis de traiter ces ouailles volontaires comme avaient fait les leurs les pasteurs des premiers siècles.

La pénitence privée s'était développée jadis dans les communautés chrétiennes grâce aux rapports fréquents et intimes qui s'y produisaient entre les évêques et les fidèles. C'est à une compénétration analogue des populations par les moines venus d'Irlande qu'elle doit en très grande partie de s'être si profondément enracinée dans la pratique courante de la vie chrétienne.

Avant que l'Eglise en eût précisé l'obligation, le recours aux prêtres pour la rémission de ses péchés résultait de la foi à la vertu de leur pouvoir d'absoudre et de l'abandon confiant qui portait à leur soumettre le jugement de sa conscience. Après tout n'est-ce pas ainsi que demande à être conçu et administré le sacrement de pénitence ? Le point de vue juridique et le point de vue paternel ou médicinal s'y compénètrent mutuellement, mais l'obligation promul-

guée d'autorité ne produit son effet qu'autant qu'entre le prêtre et le pécheur s'établissent les relations confiantes du père et de l'enfant, du médecin et du malade. Ce sont celles précisément qui se trouvent au point de départ de la pénitence privée. A se le rappeler, on comprend mieux qu'elles aient toujours été nécessaires pour que s'en propage ou s'en maintienne l'usage.

TABLE DES PRINCIPAUX SIGLES & ABRÉVIATIONS

A. SS .. *Acta Sanctorum* (éd. Bolland),
DAFC.. *Dictionnaire apologétique de la foi catholique.*
DTC ... *Dictionnaire de théologie catholique.*
MGH... *Monumenta Germaniae historica.*
PG..... *Patrologie grecque* (éd. Migne).
PL..... *Patrologie latine* (éd. Migne).
RSR.... *Recherches de science religieuse.*
TU..... *Texte und Untersuchungen.*
ZSKT .. *Zeitschrift für katholische Theologie.*

TABLE DES AUTEURS CITÉS

(1) Edition des MGH.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

Table sommaire. à compléter par la table des auteurs cités et par la table analytique des matières.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE

LA PÉNITENCE PRIVÉE AUX PREMIERS SIÈCLES

NIORT. — IMPRIMERIE SAINT-DENIS

